بسم
اللّه
الرحمن
الرحیم

فصلنامه معرفتی ـ اعتقادی
عرصه تبیین و دفاع از معارف قرآن و اهل
بیت علیهم السلام
سال اول، شماره سوم
پاییز ۱۳۸۹
قیمت: ٤٠٠٠ تومان

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
مهدی نصیری
تحریریه:
گروه نویسندگان
طراحی و گرافیک:
سید حسین موسی زاده
نشانی:
تهران: خیابان سهروردی شمالی،
خیابان خرمشهر، شماره ۱۴، طبقه دوم
قم: ۴۵ متری صدوق، بلوار شهید احمد
کریمی(بنیاد)، جنب بانک سپه،
شماره ۱۴، واحد دوم
صندوق پستی:
قم / ۱۴۷ـ ۳۷۱۷۵
تلفن:
۰۹۱۹۶۱۴۸۳۰۶
۰۲۱ -۸۸۵۰۱۳۳۰
۰۲۵۱-۲۹۳۲۶۸۳
نشانی نسخه اینترنتی سمات:
www.sematmag.com
پست الکترونیک:
Sematmag@gmail.com
چاپ و صحافی:
مرکز چاپ و انتشارات اسراء
بر روی طرح جلد سلفون مات کشیده شده است

اول دفتر
شجره طیبه مرجعیت شیعه/ مدیر مسئول/ ۶

مقالات
المیزان و روایات تفسیری/ آیت الله مصباح یزدی/ ۱۰
پژوهشی درباره ذیل دعای عرفه/ حسین ترابی/ ۱۸
حکمة العارفین/سید محمد گرامی/ ۲۸
ضرورت طرح مذهب اصیل/محمد حسین حسینیان قمی/۳۶
دربارهٔ تحول در حوزه علمیه/مرتضی رضوی/۴۸

گفتگو
آیا دین نیازمند به فلسفه است؟
گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری، استاد فلسفه دانشگاه تهران-۲ / ۵۸

نقد مشهورات
جابر بن حیان؛ واقعیت یا افسانه؟/ مهدی نصیری/ ۹۶

نقد کتاب
خدای نامتناهی فلسفه و عرفان در ترازوی برهان / حسن میلانی/ ۱۱۰
نگاهی نقدگونه بر کتاب علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیه

مقالات وارده
نقدی پیرامون گفتگوی سمات با محسن غرویان و پاسخ سمات/ محسن هندی/ ۱۵۲
آیا حضور الهی در عالم با ذات است؟/ رضا معینی/ ۱۷۲
فلاسفهٔ یونان هیچ‌گاه موّحد نبوده‌اند/ محمود طاهری/ ۱۷۶
معرفی اجمالی کتاب مسأله قیاس/ سید جمال جعفری/ ۱۸۲
مردان در محاق زنان/ رضا مهریزی/ ۱۸۶

پایان دفتر
حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی:
تمسّک به قرآن و عترت، شرط عزّت و سعادت مسلمین/۱۹۶

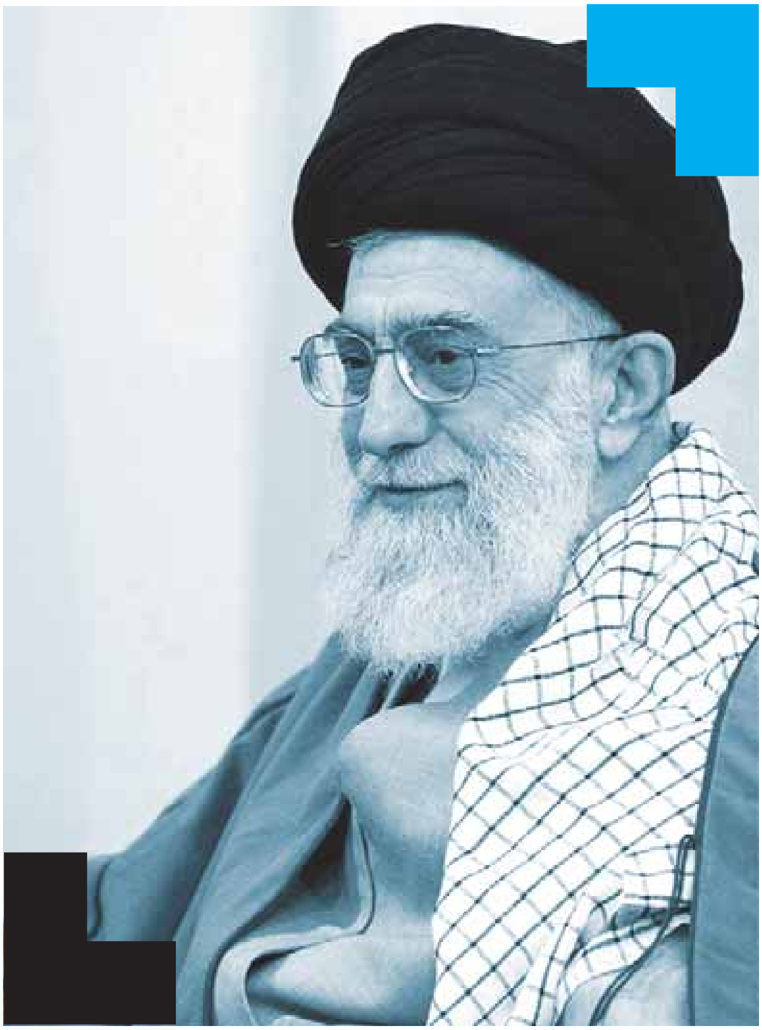
سمات از آثار و مقالات ارسالی محققان و خوانندگان در حوزه تبیین و دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام استقبال می‌کند.
سمات پذیرای مقالات و نظرات مستدل ِ مخالف دیدگاه و خط مشی خود خواهد بود.
سمات در رد و ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
درج مقالات و مطالب در سمات الزاما به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.
مقالات و مطالب ارسالی بازگردانده نخواهد شد.
انتشار مقالات و مطالب سمات با ذکر منبع آزاد است.

اول دفتر

■ شجره طیبه مرجعیت شیعه/ مدیر مسئول

شجره طیبه مرجعیت شیعه

مدیر مسئول



مرجعیت شیعه که عمدتا در شهر مقدس قم استقرار دارد، در سفر اخیر مقام معظم رهبری به قم حماسه ای از بیداری، دین مداری ، زمان آگاهی و دشمن شناسی آفرید.

بدون شک استقبال یکپارچه و گرم مراجع عالیقدر جهان تشیع از حضرت آیت الله العظمی خامنه ای ـ مد ظله العالی ـ را که خود شاخه ای ستبر از شجره طیبه مرجعیت است نباید به عنوان یک رویداد معمولی تلقی کرد و پرونده آن را بست بلکه این امر گویای نکات در خور تامل فراوانی در باره نهاد مبارک و تاریخی مرجعیت است.

مرجعیت تشیع از آغاز دوره غیبت ـ که دوران یتیمی شیعه و پیروان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است ـ بار سنگین سرپرستی یتیمان آل محمد علیهم السلام و صیانت از ثقلین را بر دوش گرفت و با استعانت از خداوند متعال و استمداد از قطب عالم امکان صاحب عصر و زمان حضرت حجت بن الحسن العسکری ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ تاکنون با شایستگی و در حد توان و مقدورات تاریخی خود از حمل این امانت بزرگ سرفراز بیرون آمده است.

تشیع از آغاز حیاتش ـ که عصر رسول الله صلی الله علیه و آله است ـ تاکنون در معرض انواع دسیسه های دشمنان برای محو و نابودی بوده است تا آنجا که همه پیشوایانش به جز دوازدهمین آنان ـ که از خوف همین دشمنان پرده نشین شد ـ در مظلومیتی آشکار و خونبار به شهادت رسیدند تا مایه تشفی خاطر ناپاک ترین فرزندان آدم باشند.

با آغاز عصر غیبت کبری، امر صیانت از مکتب و سرپرستی تشیع از جانب آخرین ذخیره الهی حضرت بقیة الله الاعظم بر اساس توقیعی شریف به فقهایی از شیعه واگذار شد که علاوه بر فقاهت و دین شناسی واجد چهار ممیزه باشند: ۱. پاسداری و حفاظت از دین و مرزهای اعتقادی ۲. صیانت از نفس و تسلط بر آن ۳. برحذر بودن از هوا و هوس های شیطانی ۴. اطاعت از اوامر خداوند متعال

مرجعیت شیعه نه تنها مشروعیت خود را از توقیع یاد شده می گیرد بلکه بقا و استمرار حیات با نشاط و مؤثرش به دلیل واجدیت ممیزه ها و صفاتی است که توقیع مبارک بر می شمارد.

البته عامل دیگری را نیز باید بر عوامل چهار گانه فوق افزود که آن مساله زمان شناسی و مصلحت سنجی های خردمندانه فقها و علمای شیعه در شرایط گوناگون تاریخی بوده است؛ خصیصه ای که بر گرفته از سیره قولی و عملی معصومین علیهم السلام است.

فقهای تشیع با درک شرایط زمانه خود و فهم درست از توانمندیها، ضعفها، فرصتها و تهدیدها، موقف و ایستار شایسته را در دوران خود اتخاذ کرده و به انجام وظایف

دینی و سیاسی و اجتماعی خود می پرداختند و آنچه در این میان محوریت و اصالت داشت، حفظ کیان تشیع و تحویل آن به نسلی پس از نسلی دیگر در حجمی عظیم از فشارها و سختی ها بوده است.

آنچه در تاریخ تشیع تا روزگار ما و دوران تاسیس نظام جمهوری اسلامی غلبه داشته است، مظلومیت و مغلوبیت شیعه در برابر حکومتهای جور بوده است که البته در مقاطعی نظیر دوران صفویه گشایشهایی برای شیعه و مرجعیت آن حاصل می شده است و مراجع و فقهای شیعه با هوشیاری و سنجیدگی تمام از فرصتهای به دست آمده در جهت ترویج و تقویت مکتب بهره می بردند.

بدون شک یکی از سخت ترین دوران تشیع و مرجعیت آن را باید دوره پس از نهضت مشروطه دانست که رژیم پهلوی به عنوان نماینده و دست نشانده نظام سلطه مدرن جهانی بر ایران حاکم می شود و از همان آغاز در پی هدم و محو دین و تشیع با شیوه ها و شگردهای گوناگون است.

رژیم مدرن پهلوی در صدد خلع ید از مرجعیت و روحانیت شیعه در همه سطوح اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بر می آید تا در پی آن جامعه ای لاییک نظیر آنچه در ترکیه رخ داد در ایران شیعی استقرار یابد و دین که جدی ترین مانع بسط نظام استکباری مدرن بود از حیات فردی و اجتماعی روزگار جدید محو شود و الحاد مدرنیته همه ارزشهای الهی و معنوی را از میدان به در نماید. در اینجاست که مرجعیت شیعه با محوریت و رهبری حضرت امام خمینی (ره) به تکلیف دینی و الهی خود عمل می کند و نظام سلطه جهانی مدرن بر آمده از رنسانس غرب را با یکی از بزرگترین ناکامیهایش مواجه می کند و اکنون پس از گذشت سی سال همچنان نظام جمهوری اسلامی که حاصل همان حرکت الهی بود، به مثابه سدی استوار در برابر فزونخواهی ها و استکبار منشی نظام سلطه جهانی ایستاده است.

مرجعیت شیعه با محوریت و زعامت ولایت فقیه،هم علت حدوث نظام اسلامی و هم عامل بقا و استمرار آن بوده است و این حقیقتی است که بیش از همه، نهاد مرجعیت به آن وقوف و تفطن دارد.

اکنون با این مقدمه باید این سوال را مطرح کنیم که دلیل استقبال گرم و پرشور مراجع عالیقدر تشیع از رهبری معظم انقلاب چه بوده است؟ یک امر تشریفاتی؟ یک حرکت زود گذر احساساتی؟ یک اقدام از سر جبر و فشارهای سیاسی و حکومتی؟ به نمایش گذاشتن عرق و تعلقات صنفی؟ و ...؟

اندک آشنایی با نهاد مرجعیت تشیع و آشنایی با مراجع عظام تقلید، نافی همه گمانه زنی ها و صور فوق بوده و ساحت مرجعیت شیعه را از این امور منزه می داند؛ همانگونه که ساحت نظام جمهوری اسلامی که خود بر آمده از نهاد مرجعیت است و رهبری آن که خود مرجعی عظیم الشأن است، از کشاندن نهاد مرجعیت به چنین سوائق و راهبردهایی سست و غیر الهی مبرا است.

پس رمز و راز آن استقبال چه بود؟ بدون تردید باید مجددا به سراغ آن چهارگانه موجود در توقیع شریف به ضمیمه عامل زمان آگاهی برویم که همچنان مایه قوام و بقای مرجعیت است.

مرجعیت شیعه به دلیل تسلط بر نفس و مخالفت با هوا و هوس های نفسانی، هرگز با انگیزه های دنیا خواهانه و قدرت طلبانه، حرکت ها و موافقت و مخالفت های خود را شکل نداده است. از همین رو این نهاد در برخورد با نظام جمهوری اسلامی، نه از سر هوا و هوس و دنیا خواهی به مماشات و مصانعه می پردازد و نه به معاندت و مخالفت. مرجعیت تشیع، وظیفه حفاظت از دین خداوند و اطاعت از مولای خود را در تعاملی مشفقانه و منصحانه با نظام جمهوری اسلامی و رهبری آن می بیند و با زمان شناسی عمیق خود، موقعیت ممتاز نظام جمهوری اسلامی را در جهان کنونی در می یابد.

آشنایان با تاریخ تشیع از ادواری که علما و فقها برای حفظ کیان شیعه و بلکه گاه برای تألیف و انتشار یک اثر شیعی ملزم به چه مجیز گویی هایی نسبت به حاکمان جبار و فاسد بودند بی اطلاع نیستند، اما امروز آنچه در ایران حاکم است نظامی برآمده از خود این نهاد با رهبری عضوی شایسته از همین نهاد است و چه فرصت و نعمتی از این عظیم تر و قابل تقدیرتر و سزاوارتر به سپاسگزاری به درگاه الهی؟

مرجعیت شیعه به خوبی بر این موقعیت یگانه و بی نظیر تاریخی برای تشیع وقوف دارد و برای اولین بار در تاریخ خود، با حاکمی روبروست که از جنس و سنخ خودشان است.

آنان دین خواهی او را در روزگار غلبه کفر و الحاد، و صلابت و سازش ناپذیری اش را در برابر دشمن مستکبر و فزون خواه، و خاکساری اشرا در برابر مؤمنان و مردم و محرومان جامعه، و شایستگی اش را در اداره امور و غلبه بر معضلات و فتنه های برآمده از طراحی های شیاطین داخلی و خارجی حس و لمس می کنند؛ پس چه جای ناسپاسی است؟

آگاهان می دانند که رابطه مرجعیت با جمهوری اسلامی از آغاز تاکنون نه رابطه ای متملقانه بلکه منصحانه و مشفقانه بوده است و هر جا که ضعف و نقصان و خطایی را تشخیص داده است، به مسئولان نظام گوشزد کرده است و حتی گاه در برابر برخی از بی مهری های ناشی از غفلت برخی از مسئولان آزرده خاطر شده است اما این همه باعث نبوده است که از اصلی و فرعی کردن امور غافل شود و احیاناً بسترهایی را برای سوء استفاده شیاطین داخلی و خارجی که تشنه ذره ای بی توجهی و غفلت و بی تدبیری از نهاد مزبور هستند، فراهم نماید.

فتنه خطرناک سال ۸۸ در عطش و تشنه کامی گوشه چشمی از توجه و عنایت نهاد مرجعیت جان داد و آرزوی به بازی گرفتن مراجع عالی قدر شیعه را در برابر نظام به گور برد.

نظام استکباری غرب و آمریکا در تحلیل و فهم مسائل انقلاب و جمهوری اسلامی با گره های کور فراوانی مواجه است که از جمله آن همین رابطه و تعامل الهی و هشیارانه مرجعیت با رهبری است. عقلانیت سیاسی مدرن با جوهره ماکیاولیستی اش و با آموزه های انسان شناسانه اش که انسان را گرگ انسان می داند، از درک این نکته که رهبران مذهبی و دینی ایران چگونه تا این حد با هم تفاهم و تعامل دارند عاجز است.

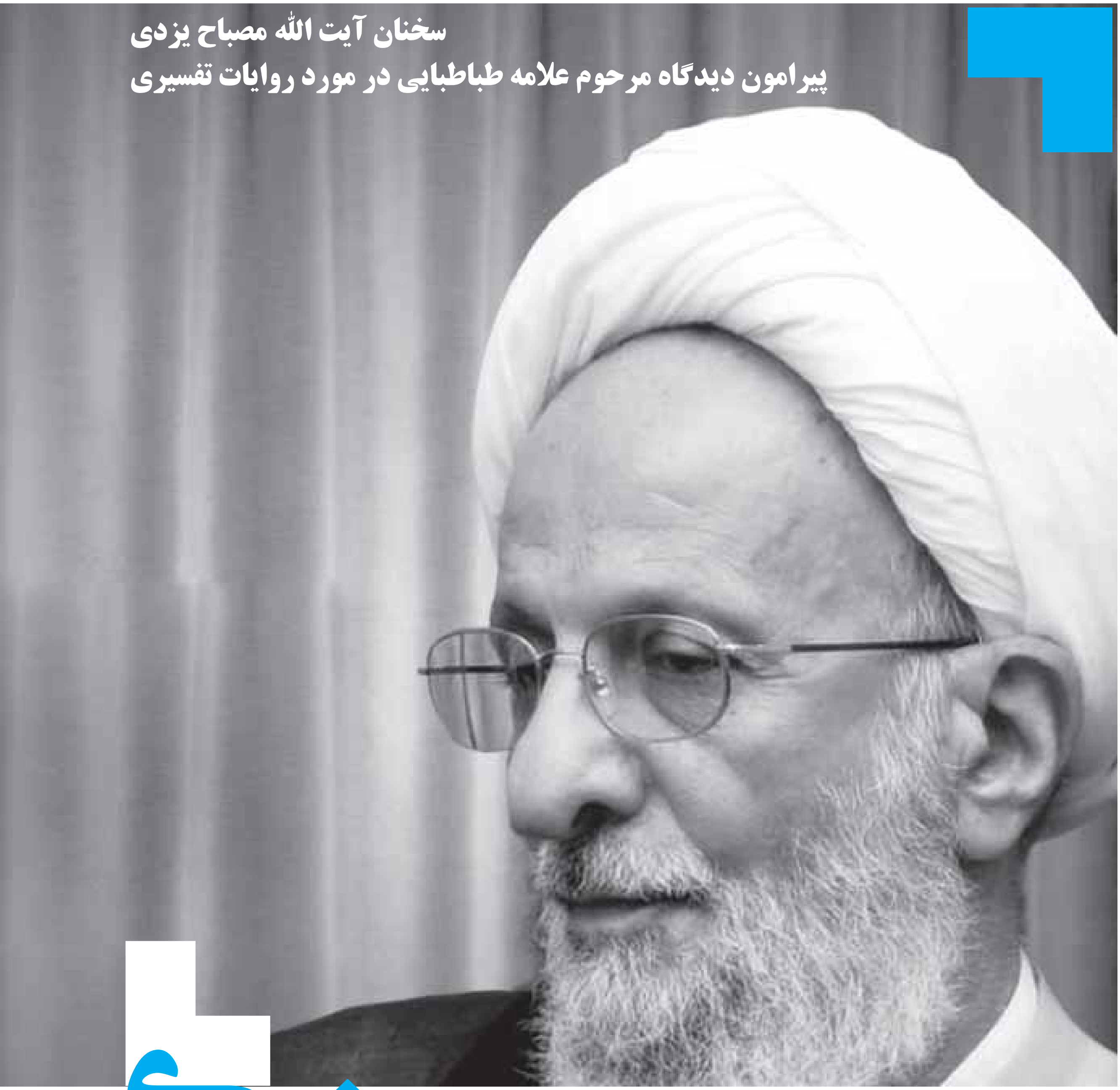
اما فارغ از همه این حرف ها، این شجره طیبه مرجعیت با محوریت نهاد الهی ولایت فقیه است که به وظایف دینی خود در قبال حفظ کیان تشیع چون سلف صالح خود عمل می کند و همراه با شیعیان، این مظلومان همیشه تاریخ، در تمنای حادثه عظیم ظهور حضرت بقیة الله الاعظم حضرت حجت بن الحسن العسکری لحظه شماری می کند.

اللهم ارنا الطلعة الرشیدة و الغرة الحمیدة ...

مقالات

- المیـزان و روایـات تفسـیری/آیت الله مصبـاح یزدی
- پژوهشی درباره ذیل دعای عرفه/ حجت الاسلام حسین ترابی
- حکمۀ العارفین/سید محمد گرامی
- ضرورت طرح مذهب اصیل/محمد حسین حسینیان قمی
- دربارۀ تحول در حوزه علمیه/مرتضی رضوی

مقاله ۱



سخنان آیت الله مصباح یزدی
پیرامون دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی در مورد روایات تفسیری

المیزان و روایات تفسیری

مهدی حسینیان قمی

اشاره

متنــی که در زیر از نظر می‌گذرانید حاصل گفتگویی با حضرت آیت الله مصباح یزدی پیرامون نحوه تعامل مرحوم علامه طباطبایی با روایات تفســیری در تفســیر المیزان اســت. برخی شواهد و بلکه تصریحات بیانگر آن اســت که مؤلف المیزان در تفسیر قرآن نیازی بــه مراجعه به احادیثی که از اهل بیت علیهم الســلام در توضیح و تفسـیر آیات رسیده است نمی‌بیند و بر اساس شیوه تفسیر قرآن به قرآن، مفسـر را بی نیاز از مراجعه به روایات تفسیری می داند و این در حالی اسـت که دهها روایت ضرورت مراجعه به اهل بیت علیهم السلام را برای تفسیر و فهم لایه های عمیق تر و باطن قرآن لازم و ضروری می دانند. محور این گفتگو پرسـش از چرایی این دیدگاه تفسـیری، از اسـتاد مصباح یزدی که از شـاگردان برجسته مرحوم علامه طباطبایی بوده اند، می باشـد که توسـط حجت الاسـلام و المسلمین مهدی حسینیان انجام شـده است. امیدواریم انتشار این بحث برای خوانندگان محترم سمات مفید باشد.

حسینیان: بسم الله الرحمن الرحیم. چند سالی همراه با دوستان بحث تفسیر المیزان و نهج البلاغه را داشتیم. به مناسبت، این نظریه مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر قرآن مطرح گردید که ایشان در تفسیر قرآن هیچ نیازی به روایات تفسیری وبیانات پیامبر صلی الله علیه و آله وامامان علیهم السلام نمی بینند.این سؤال پیش آمد که چگونه یک عالم شیعی فهم و تفسیر همه قرآن را بدون مراجعه به اهل بیت علیهم السلام قابل دست یابی می دانند؟

نیاز قرآن به عترت وحدیث و بیان معصومان از دیدگاه شیعه در موارد زیر کاملا روشن است:

۱. درموارد اختلاف در فهم مفاد و معنای یک آیه

۲. درارتبـاط بـا معانـی عمیق ترولایـه های پیچیـده تر که بدون بیان معصوم یا قابل دسـتیابی نیسـت و یا دست یابی به آن دشواراست.

۳. در ارتباط با اسرارقرآن و بطون آن که ازدسترس بشر بیرون است و ویژه معصومان است وحتی پس از بیان آنان ممکن است ما تنها تعبدا بپذیریم و از دسترسی فهم غیر تعبدی ما به دور باشد.

مطـرح کردن بی نیازی از تفسـیر معصومـان وامامان علیهم السلام و امکان وصول به معانی قرآن اگر به معنای فهم ظاهر قرآن و معانی ابتدایی آن باشد پذیرفته است ولی عمق قرآن و معانی ژرف آن آنگونه که اشـاره رفت، تنها و تنها با راهنمایی معصومان علیهم السلام قابل دست یابی است.

در هــر صورت این نظریه علامه طباطبایی (قدس سـره) برما گران آمد و برآن شدیم که به کاوش پیرامون آن بپردازیم و منظور واقعی ایشان را به دست آوریم .

ممکن است در این راستا توجیهاتی برای کلام ایشان ارائه شود امـا کلام علامــه این توجیه ها را بر نمی تابد و با توجه به صراحت کلام و پرداخـتن به این نظریه در مـوارد مختلف و توضیح جهات مختلف آن توسط آن مرحوم دیگر جای توجیه نیست.

مثلا از حضرت آیت الله خزعلی نقل شـده اسـت که این تقیه اسـت، چون گفتار علامه با فان قلت شـروع می شود. علامه می گوید اگر بگویی چرا از گفته های تفسـیری صحابه در تفسیر قرآن استفاده نمی کنید، ایشان بیانی دارد که ما حتی به گفته های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز در تفسیر احتیاج نداریم وچون علامه در این مقام بودند احساس می شود تقیه کرده است.

با حضرت استاد آیت الله جوادی آملی دام ظله هم توسط یکی از دوسـتان مطرح کردیم، ایشـان گفت جناب آقا جوادی آملی هم ابتـدا همین مبنی را داشـتند ومـی گفتند نیازی نیسـت اما بعدها مقداری مبنایشـان تغییر کرد. ولی جدیدا که با ایشان مطرح کردند جناب آقای جوادی آملی دام ظله فرمودند که روش علامه در تفسیر این نبوده، گر چه حرفشـان این است ولی روشان این نیست.

حسینیان: مطرح کردن بـی نیـازی از تفسـیر معصومـان وامامـان علیهم السلام وامکان وصـول به معانی قرآن اگـر بـه معنـای فهم ظاهـر قـرآن و معانی ابتدایـی آن باشـد پذیرفتـه اسـت ولـی عمـق قـرآن ومعانـی ژرف آن، تنهـا وتنهـا با راهنمایی معصومان علیهـم السـلام قابل دست یابی است.

درهرصورت ما در پی توجیهی بـرای کلام علامــه طباطبایی و این نظریه ایشان که ما در تفسیر نیازی به روایات تفسیری نداریم، هسـتیم. قاعدتایک عالم شـیعی نمی‌گوید و نمی‌تواند بگوید که ما نیاز به روایات تفسـیری نداریم و بدون بیانات امامان علیهم السلام می توانیم مشـکلات تفسیری را خودمان حل کنیـم. اضافه کنیم کـه علامــه در جایی از تفسـیر المیزان انـی تارک فیکم الثقلین را بــه گونه ای معنی کرده اند که این دو تا (ثقلین) را مستقل از هم گرفته انـد به گونه ای که نیاز به هم ندارند؛ وخیلی هم ایشـان به روایات عرض برکتاب توجه کرده اند. لذا برای فهم این نظریه علامه نزد شـما آمده ایم چراکه برای ما خیلی مهم وحساس است. از فرصتی که عنایت فرموده اید بسیار سپاسگزاریم.

آیت الله مصباح یزدی: بسـم الله الرحمن الرحیم. بنده خیلی خوشـحالم کـه توفیق زیارت آقایان نصیبم شـد و در میان مباحث آشفته ای که در دنیا مطرح است فرصتی به دست آمد که لحظاتی انسان به قرآن وحدیث بپردازد.

بله اینطور که اشاره فرمودید یک ابهامی هست دراینکه روش مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر وسخنانی که در این زمینه دارندآیا با هم سـازگار اسـت وبعد اگر از لحاظ نظری انسجام و هماهنگی داخلی دارد، رفتار ایشـان چگونه اسـت؟خود ایشـان چه می کرده اند؟ آیا به روایات توجهی نداشـته اند؟ وبالاخره ما به عنوان داوری درباره فرمایش ایشـان چه باید بگوییم. اول باید بفهمیم ایشان چه

مـی گویند. یک حرف دارند یا حرف هـای متناقض که با هم نمی خوانـد. دوم اینکه اگر یک حرف دارند این حرف با روش خودشـان هم سو هسـت یا نه. به قول بعضی از آقایان که نقل کردید ایشان حرفی گفته اند اما در عمل خودشـان جور دیگری رفتار می کردند وچرا اینجور است و سوم اینکه ایشان فرموده اند یا نه، ولی ما چه باید بگوییم؟من خیال می کنم درباره خیلی از بزرگان در زمینه های مختلف فقه، اصول، فلسـفه، و جاهای دیگر از این گونه سـوالات مطرح می شـود. یعنی ابتدا به نظر می رسـد که دو کلامشان و یا چند کلامشـان باهم همخوانی ندارد؛ یک جا چیزی گفته اند وجای دیگـر چیز دیگری. البته ما هم می دانیم که غیر معصوم در معرض غفلت است. خود قرآن می فرماید: ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا.

این چیز عجیبی نیسـت ولی به هر حال این یک سـوالی است که درباره خیلی از بزرگان مطرح می شـود که سـخنانی که درباره یـک موضوع گفته اند همه اش هماهنگ اسـت یـا احیانا بین آنها هم اختلافی هسـت. فرض بفرمایید مثلا در فلسفه نظریات مرحوم ملاصدرا درباره علم درهمه جا یکسـان اسـت یا ایشـان چند جور حرف دارد و چگونه می شـود بین اینها جمـع کرد؟ حالا به عنوان تقویت شـبهه عرض می کنم که ملاصـدرا از یک جهت می گوید علم با وجود مسـاوی است، پس لازم اسـت که موجـودات مادی هم بتوانند علم داشته باشد و این مساله تسـبیح موجودات مادی را توجیـه می کند چـون مرتبه ای از وجود بـا مرتبه ای از علم توام است اما در جای دیگر تاکید دارد که علم حتما باید مجرد باشـد و موجودات مـادی نمی توانند علم داشته باشـند. حال جمع بین این دو نظر چه می شود؟

ما در فتاوای فقهی هم داریم. بزرگان گاهی یـک فتوای فقهی مـی دهند ولـی بعدا فتوایشـان عوض می شـود. زمین به آسمان نمی رود و آسـمان هم به زمین نمی آید. یک متخصص یک روز یک فتوایی دارد بعد فتوایش تغییر می کند. با اینکه مسـاله بهشت وجهنـم مردم در کار اسـت و به سادگی نمی شـود فتوی را تغییر داد.

یکـی از چیزهایی که به آدم کمک می کنـد که بفهمد منظور

آیـت الله مصباح: این تفسـیر قرآن به قرآن درواقع گرفتن سـلاح از دسـت دشـمن بود. برای این کـه باهمین سـلاح بتوانـد آنها را بکوبـد و اتفاقا ایـن روش موفق بود. برای اینکـه مقدمه تفسـیر را که ایشـان نوشـتند وچاپ شـد ازهری ها و جامعـه الازهر خیلی اسـتقبال کردنـد و در تقریـظ هایی که برای تفسیر المیزان نوشتند بیشـتر برهمیـن نکته تاکیـد کردندکـه یکی از ویژگـی هـای ایـن تفسـیر آن اسـت که تفسیر القرآن بالقرآن اسـت ومـی گویـد چگونه می تواند قران نور باشـد ولی نورش را از جای دیگر بگیرد.

گوینـده در موارد مختلف چه بوده این اسـت که فضای بحث را در نظـر بگیرد، ببیند آن وقتی که این حرف را زده با کی مواجه بوده و در چه مقامی بوده که این حرف را زده است.

بـرای این کار خوب اسـت کـه به تاریخچـه پرداختن علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه به تفسیر توجه بکنید که اصلا چه شـد که ایشان توجهشان به تفسیرجلب شد و تصمیم گرفتند که در زمینه تفسیر کار کنند. خود ایشان می فرمودند که وقتی از نجف بر گشـتند و مدتی در در شاد آباد تبریز که ان وقت جدای از شهر بود والان جزو شهر شده است اقامت کردند، یک گرایشی پیدا شده بود که سرچشـمه اش هم تا حدود زیـادی در خود تبریز بود و آن یک نوع گرایش به آنچه درتفسیر المنار دیده می شود، بود. حالا اسمش را می گذارید سـلفی گری یا بگذارید چیز دیگری یا روشنفکری یا التقاطی گری. این تفسـیر که منتشر شـده بود در عالم اسلام یک جایی باز کرده بود به خصوص در کشورهای سنی.تالیف این تفسیر توسط شیخ محمد عبده سبب شده بود که شاگردانی مثل رشید رضا را تربیت کند وکتابی در تفسـیر منتشر بشود و در کنارش هم مجله المنار منتشر می شد. خلاصه یک تحول فرهنگی در عالم اسلام بود وموجش به کشورهای شیعه، به ایران وعراق هم رسید.

در ایران یک گروهی پیدا شدند که ناخود آگاه و شاید خودآگاه تمایـل به یک نوع سـلفی گری و وهابی گری و روشـنفکری پیدا کردند. در تبریز شـخصی بود به نام یوسف شعار (الان هم به نظرم پسـرش هست وطرفدارانی در تبریز دارد.) این شروع کرد به بحث و جلسـه تفسیر و جزوه هایی در تفسیر نوشتن و تعرضاتی به خیال خودش به گرایش های خرافی انحرافی شـرک آمیز کردن. ایشـان یـک ویژگی هایـی دارد، اولا معجزات را انکار مـی کند و همه را بـه عوامل طبیعی توجیه می کند و جـوری وانمود می کند که این اعتقادات خرافی اسـت و الا همه ایـن معجزات یک توجیه طبیعی دارد. وی هم گرایش به وهابیت دارد و هم گرایش به روشـنفکری .

این حرکت درعالم اسـلام به طرف روشنفکر مآبی شروع شده بود. سر سید احمد خان در هند و در مصر هم شاگردان شیخ محمد عبده وعمدتا رشید رضا بودند و خیلی گسترش پیدا کرده بود.

خلاصه در مقابل پیشـرفت های علمی غرب، همه خودشان را باخته بودند و می خواسـتند یک جـوری توجیه کنند. همان چیزی که امروز هم درکشـور خودمان نمونه هایی از آن را می بینیم. یکی از سـوژه هایی که اینها به آن تمسـک می کردند خرافه بود. اینها آمدند روی یک سـری روایاتی دسـت گذاشتند که پیداست دروغ و از اسـرائیلیات اسـت. اسـرائیلیات به این بیان که یک عده عالمان یهودی بودند که مسـلمان شدند و افکار خودشان را در عالم اسلام مطـرح کردند و افراد سـاده هم این هـا را پذیرفتند. مثل وهب بن منبه وکسانی دیگر از این دست. آن وقت عده ای آمدند این روایات را علم کردند و آنها را سـوژه کردند برای جذب جوان ها که ببینید آقا این روایات اینها اسـت، چیزهای دروغی که با علم نمی سـازد،

با تاریخ نمی سازد، اینها جعلی است و سند معتبری ندارد و اینها شده ملاک تفسیر قرآن با این که قرآن چنین و چنان است و برای هدایت همه انسان ها است و اینها آمده اند این گونه قرآن را مسخ کرده اند و از کار انداخته اند .

شبیه این، واقعیتی بود که ما در کشور خودمان در میان شیعیان داشتیم، یعنی همان اخباریین. اینها می گفتند که ما حتی از ظواهر آیات هم بدون روایات نمی توانیم استفاده کنیم و براین موضوع تصریح داشتند که هر چه بخواهیم درباره قرآن بگوییم باید ببینیم روایات چه می گویند؛ اگر روایاتی بود به عنوان تفسیر آیه می پذیریم و الا سکوت می کنیم.

این آیه معنایش چیست؟ نمی دانیم. اگر روایتی گفت معنایش چیست به استناد روایت می پذیریم وگرنه نمی دانیم و باید سکوت کنیم، به استناد اینکه لایعرف القرآن الا من خوطب به و اینها سخنی است که خدا و پیامبر گفته و ما چه می دانیم مقصودش چیست؟ خود پیامبر می فهمید که خدا چه می گوید. بعد از پیامبر هم اهل بیت علیهم السلام می فهمیدند.

خلاصه به استناد اینکه لایعرف القرآن الا من خوطب به و اینکه آنچه از ما اهل بیت نباشد گمراهی است وباطل و باید به دیوار بزنید، اینها هم به کلی قرآن را کنار گذاشتند. علامه طباطبایی (قدس سره) در یک چنین شرایطی احساس مسئولیت کرد. چرا که بزرگترین ترکش حرف های المنار به شیعه ها بود. هر چه آنها بیشتر رشد پیدا می کردند گرایش های شیعی گری تنزل پیدا می کرد ومحکوم می شد. ایشان احساس مسئولیتکردندکه بیایند در تفسیر یک کاری کنند که تاثیرات منفی المنار را خنثی کند و لذا مبارزه بر ضد این گرایش را شروع کردند. اگر می آمدند می گفتند ما باید به روایات اهل بیت علیهم السلام استناد کنیم، این درست سوژه ای بود که آنها علیه ما به کار گرفته بودند و آنها هم حرفهایی داشتند. مثلاچطور قرآن برای همه نازل شده ولی باید بگردیم که روایتی پیدا کنیم که امامی گفته یا نگفته است . پس آن زمان که پیامبر این آیات را می گفت، مردم مگر استفاده نمی کردند؟ خلاصه سوژه ای علیه شیعه بود. ایشان در صدد بر آمدند که یک روشی را به کار گیرند که آنها نتوانند نقض کنند و درعین حال با همان روش آنان را بکوبند. گفتند ما اصلا قرآن را با خود قرآن تفسیر می کنیم با چیز دیگری تفسیر نمی کنیم و با همین قرآن اثبات می کنیم که حرف های شما باطل است. هدف ایشان این بود که سلاح را از دشمن بگیرد وعلیه وی به کار بگیرد.

ایشان برای ورود به بحث تفسیر ابتدا رسائل سبع را نوشتند و وقتی که منتقل شدند به قم درس تفسیر هفتگی شروع کردند وتا سوره رعد و ابراهیم رسید و بعد از آن دیگران اصرار کردند که بنویسید تا چاپ شود. بعد ایشان شروع کردند به نوشتن .

منظوم این است که این نکته را باید توجه داشته باشیم که اصلا شروع ایشان به کار تفسیر از کجا و به چه انگیزه ای بود و چه هدفی داشتند. ایشان خواستند تا سلاح دشمن را بگیرند و علیه خودشان به کار برند. آنها می خواستند با استناد به ظواهرقرآن گرایش های شیعه را بکوبند و این سلاح برنده ای بود. جوان می گفت آقا قرآن این جور می گوید حالا ما بگوییم از این قرآن هیچ چیز نمی فهمیم، این که قابل قبول نیست. خدا قرآن را نازل کرده بر مردم ولی تا امام نگوید منظور از این آیه چیست ما هیچ نمی فهمیم؟مخصوصا روایاتی از خود امامان است که شما وقتی که می خواهید بسنجید که روایات ما حق است یا باطل آنها را به قرآن عرضه کنید و اگر بخواهیم که قرآن را هم با روایات بفهمیم که دور لازم می آید.

این تفسیر قرآن به قرآن در واقع گرفتن سلاح از دست دشمن بود. برای این که با همین سلاح بتواند آنها را بکوبد و اتفاقا این روش موفق بود. برای اینکه مقدمه تفسیر را که ایشان نوشتند و چاپ شد ازهری ها و جامعه الازهر خیلی استقبال کردند و در تقریظ هایی که برای تفسیر المیزان نوشتند بیشتر بر همین نکته تاکید کردندکه یکی از ویژگی های این تفسیر آن است که تفسیر القرآن بالقرآن است و می گوید چگونه می تواند قرآن نور باشد ولی نورش را از جای دیگر بگیرد. چیزی که بخواهد از جای دیگر نورش را بگیرد باید ظلمت باشد نه نور، قرآن که نور است پس چگونه می شود از چیز دیگری نور بگیرد. این زمینه ای شد برای اینکه این تفسیر جای خود را در عالم اسلام باز کند.

آیت الله مصباح: روش علامه در تفسیر این بود که آیه یا چند آیه ای را که در یک سیاق بود مطالعه می کرد و در باره اش فکر می کرد، بعد به روایات مراجعه می کرد و روایات مربوط را می دید. اگر آن برداشتی که از آیه داشتند با روایات اختلافی داشت بیشتر درباره اش تلاش می کردند که روایت آیا سندش معتبر است ومی شود بدان استناد کرد؟ دلالتش چطور است؟ و بالأخره یک کار کارشناسانه در مقام تعارض بین روایت و آیه می کردند و در نهایت هم روایاتی را که با نتیجه تفسیر ایشان موافق بود در یک بحث مستقلی می آوردند که آن روایات هم احیا شود.

حالا همین جا اشاره کنم که روش ایشان در تفسیر این بود که آیه یا چند آیه ای را که در یک سیاق بود مطالعه می کرد و درباره اش فکر می کرد، بعد به روایات مراجعه می کرد و همه روایاتی را که دراین زمینه بود می دید. اگر آن برداشتی که از آیه داشتند با روایات اختلافی داشت بیشتر درباره اش تلاش می کردند که روایت آیا سندش معتبر است و می شود بدان استناد کرد؟ دلالتش چطور است؟ و بالأخره یک کار کارشناسانه در مقام تعارض بین روایت و آیه می کردند و در

نهایت هم روایاتی را که با نتیجه تفسیر ایشان موافق بود در یک بحث مستقلی می آوردند که آن روایات هم احیا شود؛ در عین حال مخالفین هم نمی توانند بگویند که به استناد روایات می خواهید بگویید ما قرآن را با خود قرآن تفسیر کردیم و این برای کوبیدن المنار کار بسیار موفقی بود وگرایش هایی که به دنبال آن در عالم اسلام ایجاد شده بود و اصلا سابقه نداشت که الازهر بیاید و از یک تفسیر شیعی تعریف کند. اینان برای خودشان خیلی موقعیت قائلند و اصلا جای دیگر را به حساب نمی آورند. اینکه اینها بیایند به تفسیری که یک شیعه ای، طلبه ای وآخوندی در قم نوشته احترام کنند و بر آن تقریظ بنویسند، نشان آن بود که ایشان روش حکیمانه ای رابه کار گرفته بود .

مصباح: آیا به غیر قرآن ما برای فهمیدن قران احتیاج داریم؟ البته احتیاج داریم. درهمین چیزها که خود قرآن درمقام بیانش نیست، فقط باید از اهل بیت استفاده کرد.

خوب حالا واقعا مقصود ایشان چه بود. آیا مقصود ایشان این بود که ما اگر بخواهیم وضو بگیریم یا نماز بخوانیم باید از خود قرآن بفهمیم که نماز چند رکعت است. خود قرآن حتما می گوید رکوع وسجود وچیز های دیگر را چگونه باید بخوانیم و به چه ترتیبی باید بخوانیم؟ اینکه ایشان می گفت برای تفسیر، خود قرآن کافی است، یعنی معتقد بود اینها را از خود قرآن می توان استفاده کرد؟ اصلا احتمال چنین چیزی را می دهید؟

پس محکمات قضیه را ما خودمان داشته باشیم که ایشان هیچ وقت اینها را نمی گوید. اینها کمک می کند که ما مقصود ایشان را بفهمیم که وقتی می فرمودند نیازی به روایات نیست کجا احتیاجی نیست. برداشتی که بنده دارم این است که ما وقتی آیات قرآن را با همان ذهن عرفی ملاحظه می کنیم (فرض کنیم که العیاذ بالله اسلام راهم قبول نداریم) خوب قرآن کتابی است آمده به دست من واین بیانات رادارد، از این بیانات من چه می فهمم؟صرف نظر از این که خدا را قبول داشته باشم یا نه؛ پیامبر را قبول داشته باشم یا نه، چیزی از آن می فهمم یا نه؟از این به دست می آورم که در مقام بیان چه مطلبی هست وچه می خواهد بگوید. وقتی مثلا می گوید اقیموا الصلاة احتمال می دهم که در مقام این است که نماز را چگونه بخوانید و چند رکعت بخوانید؟ چنین احتمالی ما می دهیم؟

آتوا الزکاة آیا این را می خواهد بگوید که زکات به چند چیز تعلق می گیرد؟ ما با آن ذوق عقلایی خودمان که درمحاورات از آن استفاده می کنیم می فهمیم که این کلام درمقام چه بیانی و چه منظوری است. فهم این محتاج به چیز دیگری نیست .

اقیموا الصلاه می خواهد به نماز اهمیت بدهد. این دیگر احتیاجی ندارد که ما برویم بگوییم اقا! یابن رسول الله! این می خواهد بگوید نماز بخوانید یا نه. می گوید: الهکم اله واحد، بگوییم من نمی دانم یعنی چه، باید بروم از امام بپرسم که یعنی خدا یکی است یا دو تا، اگر امام گفت: خدا یکی است من می گویم خدا یکی است؟!

هر کس با ذهن عقلایی خودش طبق اصول محاورهٔ عقلایی از این کلام می فهمد که در مقام بیان چیست.

اما یک چیزهای دیگری ما احتیاج داریم که این درمقام بیانش نیست و خودش آمده وگفته که آنچه را که من در مقام بیانش نیستم بروید از چه کسی پرسید. وانزلنا الیک الذکرلتبیّن للناس ما نزّل الیهم. اصلا و یعلمهم الکتاب هم معنایش همین است. یعلمهم غیر از یتلو علیهم است. پیامبر را فرستاده ایم که یتلو علیهم آیاته، این مبتدای رسالت است که پیام آورده ام وبرایشان می خوانم. یعلّمهم یعنی چه؟ یک وقت معلم می رود سر کلاس از روی کتاب می خواند، این معلمی نیست. معلمی این است که وقتی می خواند شرح دهد که این معنایش چیست. غیر از این است؟ پیامبر یک شانی دارد که یتلو علیهم، می گوید این نامه ای است که از خدا رسیده و برایتان می خوانم. یک وظیفه دیگرش هم یعلمهم است. معنای تعلیم این است که مفادش را به طرف بفهماند. همانی که به آن می گوییم تفسیر (به یک معنی).

پس یک مقامی است که از این الفاظ قرآن عقلای همه عالم می فهمند که این در مقام بیان چه مطلبی است. برای فهم این به چیز دیگر احتیاج نداریم. حالا در معارف، در فقه، درتاریخ و درهر چه باشد، خصوصیتی ندارد. آنهایی که گفتند اینجا احتیاج داریم به خاطر تبیین این مصادیق است که قرآن در مقام بیانش نیست. خدا در مقام بیان کیفیت برزخ نبوده که در قرآن بیان کند که ما بگوییم این معنایش چیست. آری آنجایی که در مقام بیان نبوده، باید ببینیم پیامبر چه فرموده است، چون خودش فرموده لتبیّن للناس خودش گفته یعلمهم، یعلمکم مالم تکونوا تعلمون.

پس آنجا که ایشان (علامه طباطبایی) می گویند خودش نور است واحتیاج به چیز دیگری ندارد، ما بال النور یستنیر بنور غیره، آنجایی است که نورخودش می گوید چه نوری ام، چه چیزی رامی خواهم نشان دهم. درمورد آن که می خواهد نشان دهد احتیاج به غیر ندارد اما این معنایش این نیست که هر چه ما احتیاج داریم همین است. البته اینها همه صحبت از ظاهر قرآن است اما قرآن بطونی دارد، تاویلی دارد، ائمه اطهار علیهم السلام از هر واوش و از هر الفش چیزی استفاده می کنند. آن اصلا محلّ بحث نیست. آن مساله دیگری است. آن از اسرار است.

فعلا در مقام احتجاج با این قرآنیم. آیا حرف المنار درست است؟یا حرف اخباریین درست است یا حرف دیگری باید بزنیم؟

بله آن کس (المنار) که می گوید ما باید از قرآن استفاده کنیم درست است ولی می گوییم شما بد استفاده کردید. ما با همین شیوه کار می کنیم و استفاده می کنیم که شما اشتباه می کنید. در مقابل اخباری که می گوید ما هیچ چیز نمی توانیم بفهمیم و اصلا ما نمی فهمیم که الهکم اله واحد یعنی چه، اگر امام صادق فرمودند ما هم

می گوییم وگر نه سکوت می کنیم، این قابل قبول نیست. کدام عاقلی می تواند بپذیرد که از قرآن هیچ چیز نمی توانیم بفهمیم. این قول با آن روایاتی که خودشان دستور داده اند که مراجعه به قرآن و عرض بر کتاب کنید، تضاد دارد.

پس جمعش به این است که آن کس که به حسب فهم عقلایی، صرف نظر از تعصب های مذهبی می فهمد که این کلام می خواهد یک مطلبی رابیان کند، همان را درمقام بیانش هست و احتیاج به غیر ندارد. فرض کنید قرآن داستان جنگ بدر را می گوید اما نمی خواهد معین کند چاه بدر کجا بود، چه روزی اتفاق افتاد، چند نفر بودند، چون در مقام بیان اینها نیست. اگر ما بخواهیم اینها را استفاده کنیم این را نگفته اند که از خود قرآن استفاده کنید. این را باید پیامبر یا امام بفرمایند یا از شواهد تاریخی و یا شواهد علمی و از راههای دیگرعقلایی باید استفاده کرد .

حالا آیا به غیر قرآن ما برای فهمیدن قرآن احتیاج داریم؟ البته احتیاج داریم. درهمین چیزها که خود قرآن درمقام بیانش نیست، فقط باید از اهل بیت استفاده کرد اما نه وقتی که تاریخی می گوید در فلان زمان حادثه ای واقع شد. آیا در صورتی که ما در تاریخ، نقل قطعی متواتر داشتیم که حضرت موسی پیش از حضرت عیسی بوده است یا فلان جریان در فلان جا اتفاق افتاد، آیا باز احتیاج است که از اهل بیت علیهم السلام بپرسیم؟و یا چیزهایی که دلیل عقلی قطعی دارد مثل اینکه خدا جسم نیست. ما در قرآن هیچ آیه ای نداریم که خداوند لیس بجسم. لیس کمثله شی داریم، اما در اصحاب ائمه کسانی بودند که قائل به جسمانیت خدا بوده اند. اختلاف بین هشام بن حکم و هشام بن سالم این بود که آیا خدا صورت دارد یا نه؟ جسم است یا نه؟ شاگرد امام صادق علیه السلام بوده اند و این حرف ها را می زده اند. حالا اگر دلیل عقلی داشتیم که خداوند نمی تواند جسم باشد قبول نیست؟ حتما باید یک روایتی به ما برسد؟ جایی که دلیل قطعی عقلی داریم خوب با عقل خود باید بفهمیم. پس عقل را برای چه داریم.

آنجایی که احتیاج به تعبد دارد، یعنی عقل نمی فهمد و راه ندارد و دلیل قطعی دیگری وجود ندارد، اگر ما حرف کسی را در اینجا بپذیریم تعبدا می پذیریم. اینکه فرمودند آنچه از ما نیست [باطل است] یعنی شان آن این است که از ما پرسیده شود. این که دوای فلان درد چیست، مگر شان اهل بیت است که از ایشان بپرسیم؟ باید از دکتر پرسید. اگر هم یک نسخه ای دکتر دادکه اگر برای فلان بیماری فلان چیز را استفاده کنید می توانیم بگوییم این باطل است، این ضلال است، چون از اهل بیت نیامده است؟ مگر اهل بیت آمده اند که آشپزی یا طبابت کنند. آنها آمده بودند مطالبی که عقل ما نمی فهمد را به ما بگویند. مطالب تعبّدی را به ما بگویند. آنچه مربوط به تعبّد است فقط از اهل بیت است، هیچ کس دیگر حق ندارد، اما این معنایش این نیست که آن چه از اهل بیت نیست باطل است. یک بحثی ایشان در اصول فلسفه دارند می گویند اگر یک شکارچی که از جنگل بر می گردد بگوید چیزی نبود و چیزی پیدا نکردم، این یعنی هیچ چی در عالم نبود؟ نه یعنی شکار نبود. وقتی به ملکه سبا می گویند: اوتیت من کل شیء، یعنی حالا ملکه سبا همه چیز عالم را داشت؟پس یعنی چه اوتیت من کل شئ؟ یعنی من کل شئ من شانه که یک سلطان آن را داشته باشد. یعنی از شئون سلطنت چیزی کم نداشت، همه چیز داشت. یعنی همه چیزی که مربوط به سلطنت است. اینکه می فرماید هر چه از ما نیست، باطل است؛ یعنی هر چیزی که می باید از ما بپرسید. نه آشپزی و نه خیاطی. آنچه راکه تعبدی است فقط باید از آنها پرسید. بنابراین آن فرمایشی که قرآن خودش احتیاج به تفسیر غیر ندارد، یعنی در فهماندن آنچه درمقام بیانش هست اما این معنایش این نیست که هر آیه درمقام بیان همه چیز است، نه. ما می فهمیم که آیات زکات هیچ جا در مقام بیان موارد زکات نیست. مصارفش را آری اما از چه چیزهایی زکات می گیرند، این در هیچ جای قرآن نیامده است. حالا باید چه کار کنیم؟ آیا ایشان می فرماید که در این مورد به روایت تمسک نکنیم؟

چون در مقام بیانش نیست پس ماباید ازکی بگیریم؟ از کسی که حجّت شرعی داشته باشیم تا خود رسول خدا هست از رسول خدا و وقتی که ایشان نبود از اهل بیت صلوات الله علیهم وهیچ راه دیگری نداریم، هر کس دیگر هم بگوید اشتباه است.

پس باید دید که این کلام در چه موقعیتی گفته شده است.ایشان عمدتا آنجا که می گویند احتیاج به تفسیر اهل بیت نداریم در مقابل اخباریین است یا آنهایی که به روایات جعلی و اسرائیلی تمسک می کرده اند. برای اینکه آن راه را ببندد می گوید در فهمیدن آنچه قرآن در مقام بیانش است، احتیاج به اینها نداریم.

آیت الله مصباح: علامه عمدتا آنجا که می گویند احتیاج به تفسیر اهل بیت نداریم در مقابل اخباریین است یا آنهایی که به روایات جعلی و اسرائیلی تمسک می کرده اند. برای اینکه آن راه را ببندد می گوید در فهمیدن آنچه قرآن در مقام بیانش است، احتیاج به اینها نداریم.

اما ادعای ایشان این نیست که قران در مقام بیان همه چیز است، نه، بعضی از چیزهارا واگذار کرده، گفته لتبیّن للناس ما نزل الیهم. باید دید شان پیامبر چیست؟ تفاصیلی که قرآن بیان نکرده و انسان مورد حاجتش هست فقط پیامبر بیان فرموده و هیچ کس دیگر هم حق ندارد مثلا کسی بگوید عقیده من این است که نماز را فارسی هم می توان خواند، بی خود این عقیده توست، باید پیامبر بگوید که فارسی بخوانیم یا عربی.

توی قرآن که جایی نگفته، حالا چون نگفته پس بگوییم اقیموا

اطلاق دارد که نماز را هر جور که دلت خواست بخوان، نه قران در مقام بیان اینکه نماز را چه جور باید خواند، نبوده است. ولی اگر در مقام بیان مطلبی نیست معنایش این است که بیان آن را به دیگری واگذار کرده است: لتبيّن للناس ما نزل اليهم.

اگر مطلبی است که دلیل عقلی دارد و یا اخباری است که همه عقلا برایشان یقین آور است باز احتیاج به تعبّد ندارد و لذا به شواهد تاریخی هم ایشان تمسک می کند. برای اینکه اگر دلیل معتبری داشته باشد تعبدی در کار نیست. البته نیاز به اهل بیت حتی در فهم ظواهر قرآن در جایی که قرآن درمقام بیان نیست، وجود دارد.

علامه می‌خواهند این حرف را که می‌گوید مطلقا از قرآن نمی شود استفاده کرد ابطال کنند، چون در این صورت قرآن از کار می افتد.

هم روش ایشان این بود و هم کلام ایشان این را نفی نمی کند. خود ایشان در مقام بیان این مطلب نیست که کجا را باید پرسید وکجا را نباید پرسید. ایشان می خواهند این حرف را که می گوید مطلقا از قرآن نمی شود استفاده کرد ابطال کنند، چون در این صورت قرآن از کار می افتد و آن وقت روی المنار و دیگران به ما باز می شود که شما عجب دینی دارید که قرآن را کنار گذاشته اید. ما که می گوییم از ثقلین باید بگیریم یعنی قرآن را نباید بگذاریم کنار. خوب پس حالا مستقل است یا...؟ قرآن دو بخش دارد: آنها را که در مقام بیانش هست مستقلا از آن استفاده می کنیم اما آنهایی که احتیاج به تبیین دارد و در مقام بیانش نیست، از قرآن استفاده نمی شود و از پیامبر و امام باید پرسید، اما مرزش چیست؟چند تا مصادیقش راخود ایشان گفته اند اما سرّش چیست که این مصادیق را استثناء می کند؟ سرش این است که قرآن در این موارد در مقام بیان تفاصیل نیست، اگر این تفاصیل احتیاج به بیان تعبّدی داشته باشد فقط از پیامبر و اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین باید پرسید. هذا ما عندی والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

☐ **حسینیان**: بیانتان رسا بود و برای ما راهگشا، خیلی زیبا بود که فرمودید زمینهٔ سخن علامه را باید بفهمیم ولی اینکه فرمودید اختلاف در کلمات عالمان دین است، حرف درستی است ولی بعضی از جاها خیلی مبنایی است. این نظریه علامه گذشته از آن که یک مبنای تفسیری است یک مبنای کلامی نیز هست. اگردر اینجا اختلاف یا اشتباه باشد این خیلی مهم است. یک بار ما با آقازاده آقای شرعی شهید محمد تقی در موسسه درراه حق، خدمت شما رسیدیم ، درباره مرحوم آقای حاج شیخ علی صفایی وکتابهایش پرسیدم، شما فرمودید خیلی خوب است. گفتیم: اشتباه؟ فرمودید: اشتباه همه ما داریم ولی التقاط ویا اشتباه هایی اساسی نه. این مورد حساسی است که بگوییم به روایات تفسیری نیازی هست یا نیست.

■ **آیت الله مصباح:** این نکته ای که من عرض کردم برای این بود که من در مقام دفاع متعصبانه نیستم، خواستم بگویم ایشان در کلامش اختلاف هست یانه؟ من نفی نمی کنم که علامه دریک جا اشتباه کرده باشد. ایشان هم بشر است وممکن است در یک جا اشتباه کرده باشد اما این که آیا اشتباه کرده یانه عرض کردم مقصود ایشان این نبود تا ما بگوییم درکلامش تناقض است.

☐ **حسینیان:** بنابراین شما نتیجه می گیرید که این حرف دل علامه نیست .

■ حتی حرف زبان علامه هم نیست. خود کلام را با قراینش باید فهمید. ما مگر قرائن حاف به کلام را، قرائن مقامی را در فهم کلام معتبر نمی دانیم؟ اینکه عرض کردم ایشان تفسیر نوشتنش برای چه بوده است، قرینه ای است که ایشان اصلا این جور مطالبی را که می گوید برای چه می گوید و مخاطش کیست. در مقام فهم مبنای علامه در تفسیر باید گفت که ایشان نمی گوید که مطلقا ما هیچ وقت احتیاج به روایات نداریم، نه روش ایشان این بود و نه چنین حرفی زده است. استثناءات زیادی را هم دارند. وجود این استثناءات نکته ای دارد. جهتش این است که در مقام بیان آن نیست.

☐ استثنائاتی مانند تفاصیل معاد؟

■ ببینید یک وقت می گویند فقط این سه تا استثناء است لاغیر، یک وقت شما احصاء کرده اید و اینها را به دست آورده اید.

☐ ایشان گفته اند ما همه معارف را می فهمیم

■ اینها به عنوان مثال است. وقتی شما مجموع این کلام را در کنار هم می گذارید برداشت خود من این است و شاید کس دیگری جور دیگری بفهمد. بنده می فهمم که ایشان منظورشان این است که اگر آیه در مقام بیان چیزی باشد، احتیاج به بیان وکمک دیگری ندارد.

☐ از اینکه مرحوم علامه روایات را آخر تفسیر آیات می آورند، گر چه به روایات خیلی عنایت دارند و آن روایات بر روی استظهارات تفسیری ایشان درخیلی موارد تاثیر بسیاری گذاشته ، نشانه آن است که منهای روایات ما در فهم قرآن هیچ مشکلی نداریم. اگر مرحوم علامه منظورشان در مقام محاجّه بوده باید بیان می کردند یا شاگردان ایشان می گفتند.

■ من نظر در مقام تقیّه بودن علامه را تایید نمی کنم

☐ مرحوم علامه می بایست بگوید ما می خواهیم در یک مرحله با خود قرآن جواب شما را بدهیم و این را از قرآن استفاده کنیم اما در مرحله بعد از روایات استفاده های دیگر می توان کرد. باطن یا تاویل قرآن بل معانی عمیق تر قرآن از روایات به دست می آید.

■ شما در باره روایات چه می فرمایید؟ فقیهی از روایات نکته ای می فهمد، فقیهی دیگر دقت بیشتری می کند نکته دیگری را استفاده می کند. مثلا روایات زراره بن اعین درباره اینکه لا تنقض اليقين بالشک هزار سال در اختیار ما بود، مگر نبود؟ اما آیا

نکته هایی که شیخ انصاری از آن روایات استفاده کرد دیگران هم استفاده کرده بودند؟ ما یک وقت دقت نکرده ایم که چه نکته هایی در همانی که قرآن در مقام بیانش هست وجود دارد.

□ علامه خیلی خودش را به زحمت انداخته که هر جا آیه ای را با آیه ای دیگر تفسیر کند و حتی در یک جاهایی به مشکل برخورد کرده اند.

■ آدمی زاد هیچ وقت کامل نمی شود. اگر فقیهی می گوید ما فقط باید از روایت استفاده کنیم بعد شما می بینید که خیلی جاها اشتباه کرده است.

□ اگر ما بگوییم مراحل ابتدایی فهم قرآن در اختیار ماست یا بخواهیم بگوییم بخش های عمده ای از قرآن، اینها توجه هایی برای حرف علامه است و درست است ولی علامه می گوید همه قرآن این گونه است.

■ نمی گوییم هر آیه ای در مقام بیان است. نمی گوییم آیات عقائد را مثلا جدا کنیم، نه، می گوییم هر آیه ای آنچه را که باذوق عقلایی می توان فهمید و آیه در مقام بیان آن است، در این مورد فهم آیه احتیاج به چیز دیگری ندارد، فقهی باشد، تاریخی باشد، معارف باشد، اعتقادات باشد، هرچه باشد.

□ کتابی که یک استادی می نویسد، هنگامی که مقداری سنگین، عمیق و پر محتوی باشد ممکن است فهم این کتاب نیاز به استاد داشته باشد.

■ آری هر چه بیشتر دقت کند، بیشتر می فهمد. هنر استاد چیست؟ استاد چه می کند؟ استاد آن است که بیشتر دقت کرده، از همین الفاظ استفاده کرده است. شما یک مفسر سیاسی را ملاحظه کنید، یک نفر نطقی می کند، من و شما یک چیز از آن می فهمیم، یک مفسر سیاسی صد نکته از آن استخراج می کند. آن هم علم غیب ندارد، از همین قراین که در کنار کلمات است استفاده می کند. چرا این واژه را انتخاب کرد، چرا مقدم آورد، چرا موخر آورد، از همین ها استفاده می کند.

□ همه می توانند همه چیز را بفهمند؟

■ فی الجملة بالقوّه می توانند اما همه یک جور؟ هیچ کس نگفته. مراتب فهم فرق می کند. در ادله عقلی، همه فلاسفه گفته اند برا هین عقلی حجّت است ومی شود مطالب رابا عقل فهمید. حالاهمه یک جور می فهمند؟ یکی استدلالی می کند، دیگری می گوید استدلالت غلط است. اینجایش مغالطه بود. این معنایش این نیست که عقل نمی فهمد. عقل توان فهم را دارد اما اگر درست به کار گرفته شود. آیه هم چیزی را می گوید. حال اگر

در مقام فهم مبنای علامه در تفسیر باید گفت که ایشان نمی‌گوید که مطلقا ما هیچ وقت احتیاج به روایات نداریم، نه روش ایشان این بود و نه چنین حرفی زده است.

من نفهمیدم ممکن است فردا کسی بیاید و از این آیه نکته ای بهتر را استفاده کند. اما از خود همین آیه چه چیزی را استفاده می کند؟ آنی را که آیه در مقام بیانش است اما اگر آیه درمقام بیان آن چیز نیست، هر چه شما تلاش بکنید بی نتیجه و بی جهت است. اما اگر شک داریم که درمقام بیان آن هست یا نه می دانیم در مقام بیان آن نیست؛ یعنی درمحاورات عقلائی عاقلی که می خواهد مطلبی رابیان کند این جور بیان نمی کند.

□ درمقام بیان هست ولی یک مقداری عمیق تر هم است اینها راهم باز......

■ معانی عمیق تر همان باطن است

□ حال شما هر چه می خواهید نامش را بگذارید

■ آن محلّ بحث ما نیست

□ مرحوم علامه فقط همین معنای ابتدایی قرآن را می گفته اند؟

■ محلّ بحث درهمین استفاده ظاهر است.

□ این هیچ گیری ندارد، این درست است.

■ والسلام پس شما موافق بودید.

□ ما برای فهمیدن آن معنای عمیق تر قرآن که جزء قرآن است، به روایات نیاز داریم.

■ آیا شما که دقت می کنید و یک معنای دقیق تر از توکل می فهمید، اگر امام تایید نکند شما می گویید درست نیست؟

□ آیا ما می فهمیم؟

■ بله

□ درمراحل دقیق تر ما نیاز به اهل بیت علیهم السلام داریم

■ اگر رسیدید به متشابهات ومشکوکات، آنها از فرض بیرون است. اما اگر یک جایی خود شما دقت کردید و دیدید که از این قرائن که در خود کلام است نکته لطیف تری استفاده می شود، بازهم می گویید تا امام نگوید قبول نیست؟

□ نه ببینید حاج آقا ما می گوییم قرآن لایه هایی دارد، نوری دارد که .....

■ اسم لایه ها و متن و سطوح و اینها حرف هایی است که .....

□ ما اول هم گفتیم که فهم ابتدایی قرآن تمام است.

■ بحث هم سر همین بود

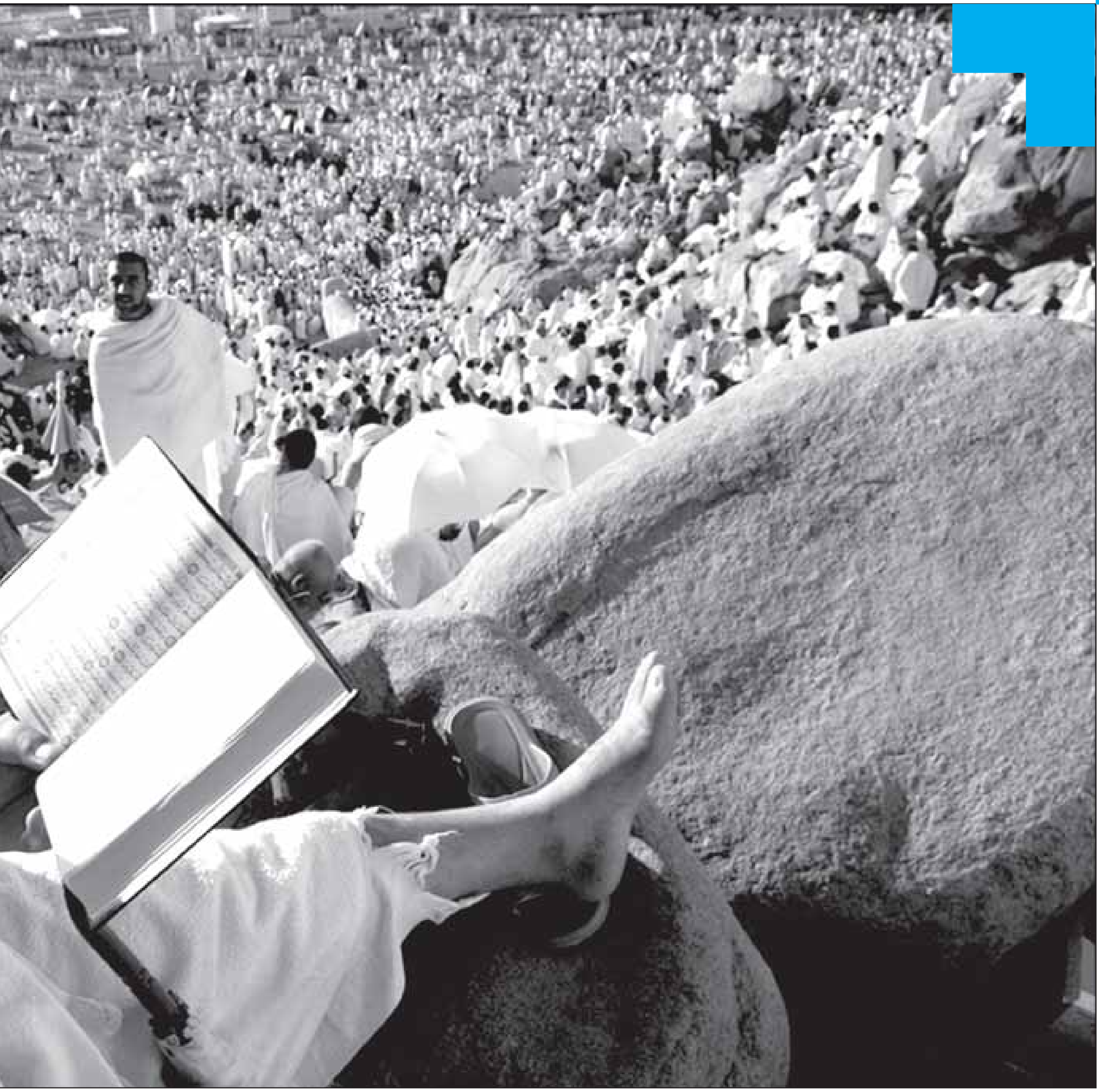
□ مرحوم علامه با دقت هایی که می کند

■ بله آن دقت ها مثل تفسیر مفسر سیاسی می ماند. آنها را از علم غیب نمی گوید اما وقتی که دقت می کند چیزهای بیشتری می فهمد. فهم ها در مسائل عقلی مختلف است، در استفاده از لفظ مختلف است. بعضی ها توجه به قرینه ای دارند و بعضی ندارند. پس من شانه اینکه از خودش فهمیده شود

□ در حد ابتدایی اش آری پذیرفته است

■ در حد دقیق ترش هم من شانه البته برای کسی که آن دقت را داشته باشد، پذیرفته است.

و السلام



پژوهشی درباره ذیل دعـ

حجت الاسلام حسین ترابی

اشاره

اهل فلسـفه و عرفـان اگر چه در برخـورد با احادیث و روایـات اهل البیت علیهم السـلام با سـخت گیریها و مناقشـات سـندی و متنی فراوان برخورد مـی کنند و یا دست به تأویل مضامین آنها می زنند اما گاه در مواجهه با برخی روایات (که حجم اندکی دارند) با تسـاهل فراوان و بدون مناقشـات سندی و متنی، آنها را تلقی به قبول کرده و بر اعتبار آنها پای می فشـارند و این در حالی اسـت که این روایات از ضعیف ترین روایات سـندا و متنا می باشند. از جمله ایـن روایات ذیل دعای عرفه سیدالشـهداء علیه السـلام است که مورد اعتنای ویژه و فراوان اهل فلسفه و عرفان است.

مقاله زیر به قلم فاضل ارجمند جناب حجت الاسلام حسـین ترابی در نقد و بررسـی سـندی و متنی این ذیل اسـت که قبـلا در فصلنامه میقات (بهـار ۱۳۸۴) به چاپ رسـیده است و اینک سـمات با اندکی تلخیص به نقل آن می پردازد.

ـــای عرفــــه[1]

مقدمه

ادعیـه مأثوره از پیامبر خدا و خانـدان مکرّم او، میراث گرانقدر اسـلام است که هم راهِ طلب و هم ادبِ مناجات و دعا را به ما می آموزد و با معارف بلند دین آشنا می سازد.

از افتخارات علمای شیعه، حفظ و نگهداری این میراث ارزشمند و انتقال آن به نسـل های بعد بوده است. آنان همان گونه که حفظ ایـن مجموعه ها را بر خود لازم می دانسـتند، از دخل و تصرّف، و افزودن به آن جلوگیری، می کردند.

محدّثان بزرگوار، همواره دو موضوع را مهم شمرده اند:

۱– رساندن سندِ روایت، به صورت موثّق، به امام معصوم.

۲– به دست آوردن نسخه های معتبر از مجموعه روایات.

نکته ای که شایسته است در این جا بدان اشاره شود، این است که دعا و مناجات، نیاز فطری هر انسـانی است و همین او را وا می دارد کـه با هر زبانی با خدا مناجـات کند و یا مناجات و دعای خود را بـه صورت مکتوب در آورده، در میان مردم انتشـار دهد. مسـلّم اسـت بر نشـر چنین مضمونی، تا آنجا که بـا مبانی دینی مخالفت نداشـته باشد، اشکالی متوجه نیسـت و از سوی پیشوایان دین نهی نشده است؛ مانند دعاهای مرحوم سیدبن طاووس که در کتاب های دعای خود آورده و با صراحت به خود نسبت می دهد.

از طرفی نسـبت دادن دعای دیگران به پیامبرصلی الله علیه و آله یا یکی از معصومین علیهم السلام ، به هیچ وجه درست نیست. بنابراین، باید از آن پرهیز شـود. برای نسـبت دادنِ هر کلامی، چه دعا و چه غیر آن، به حضرات معصومین علیهم السلام، باید از راهی رفت که علمای حدیث در بررسی انتساب به معصومین پیموده اند.

در ایـن میـان، از دعاهایی که نیاز به بررسـی دارد و پژوهش

درباره آن ضروری است، ذیل دعای شریف عرفه، منسوب به سالار شهیدان، حسین بن علی علیه السلام است که در «الاقبال» سیدبن طـاووس و «البلد الأمین» کفعمی و «بحار الأنوار» و «زاد المعاد» علامه مجلسـی و «مفاتیح الجنان» شیخ عباس قمی (رحمهم الله) آمده است:

کلام محدث قمی در مفاتیح

محـدث قمی (رحمـه الله) در ضمـن اعمـال روز عرفه، می نویسد:

از جمله دعاهای مشـهور این روز، دعای حضرت سیدالشـهدا علیه السلام است. بشر و بشیر، پسران غالب اسدی روایت کرده اند که پسـین روز عرفه، در عرفات، در خدمت آن حضرت بودیم. پس، جملـه از خیمهٔ خود بیرون آمدند با گروهی از اهل بیت و فرزندان و شـیعیان، با نهایت تذلّل و خشوع. پس در جانب چپ کوه ایستادند و روی مبـارک را به سـوی کعبه گردانیدند و دسـتَ ها را برابر رو برداشتند، مانند مسکینی که طعام طلبد، و این دعا را خواندند:

«اَلحَمـدُ لله الَّذی لَیسَ لِقَضائِهِ دافِعٌ، وَلا لِعَطائِهِ مانِعٌ،...– تا این قسـمت که:– وَ صَلَّی اللهُ عَلـی خِیرَتِهِ مُحَمَّدٍ خاتَـمِ النَّبیینَ، وَ آلِهِ الطَّیبینَ، الطّاهِرینَ المُخلَصینَ وَ سَلَّمَ».

پس شـروع فرمود آن حضرت در سؤال، و اهتمام نمود در دعا، و آب از دیـده های مبارکش جـاری بود پس گفت: «اَللّهُمَّ اجعَلنی أخشاکَ کَأنّی أراکَ ... وَ ادرأ عَنّی شَرَّ فَسَقَةِ الجِنِّ وَ الإنسِ».

پس سـر و دیده خود را به سوی آسمان بلند گردانید و از دیده هـای مبارکـش آب می ریخت مانند دو مشـک و بـه صدای بلند گفت:

«یا أَسـمَعَ السّامِعِینَ... یا رَبِّ یا رَبِّ» پس مکرر می گفت: «یا رَبِّ» و کسـانی کـه دور آن حضرت بودند، تمـام گوش داده بودند بـه دعـای آن حضرت، اکتفا کرده بودند بـه آمین گفتن. پس صدا هایشان بلند شـد به گریستن با آن حضرت، تا غروب کرد آفتاب و بار کردند و روانه جانب مشعرالحرام شدند.

مؤلف گوید که: کفعمی دعای عرفه حضرت امام حسـین علیه السلام را در بلدالأمین تا اینجا نقل فرموده و علامه مجلسی در زاد المعاد این دعای شریف را موافق روایت کفعمی ایراد نموده و لیکن سـیدبن طاووس در اقبال، بعد از «یا رَبِّ یا رَبِّ یا رَبِّ» این زیادتی را ذکر فرموده:

«إلهِـی أَنَا الفَقیرُ فِی غِنایَ فَکَیفَ لا أکُـونُ فَقِیراً فِی فَقرِی... وَالحَمدُ لله وَحدَهُ».

طرح سؤال

سـؤالی که درابتـدا به ذهن خطور می کند، این اسـت که چرا مرحـوم کفعمی با وجود در اختیار داشـتن اقبال، ایـن ذیل را نقل نکرده اسـت؟ آیا نسـبت به صدور آن فقرات، تردیدی داشـته یا از مصدر دیگری نقل کرده است؟

پرسش دیگر این است که علامه مجلسی، با مقدم بودن سیدبن طاووس و نزدیک تر بودن زمانش به زمان ائمه از شیخ کفعمی، چرا نقل کفعمی را ترجیح داده است.

نظریه علامه مجلسی دربحار

مرحوم علامه مجلسـی در بحـار[۲] از بلدالأمین کفعمی، دعا را بدون ذیل «إلهی أنَا الفَقِیرُ...» ذکر می کند.

سپس از حاشیه کفعمی بر بلد الأمین نقل می کند که:

«و ذکر السیّد الحسـیب النسیب رضی الدین علی بن طاووس قـدّس الله روحه فی کتاب مصباح الزائر، قال: روی بشـر و بشـیر الأسـدیان أنّ الحسـین بن علیّ بن أبی طالب خرج عشـیة عرفة یومئذ من فسـطاطه متذلّلا خاشـعاً فجعل یمشـی هوناً هوناً حتّی وقف هو و جماعة من أهل بیته و ولده و موالیه فی میسـرة الجبل مسـتقبل البیت، ثمّ رفع یدیه تلقاء وجهه کاسـتطعام المسکین، ثمّ قـال: «اَلحَمدُ لله الّذِی لَیسَ لِقَضائِهِ دافِـعٌ...» قلت: معنی هوناً أی مشیاً رویداً رفیقاً یعنی بالسکینة و الوقار، قاله العزیزی. انتهی ما فی حاشیة البلد الأمین».[۳]

سـپس از مصباح الزائر سـید بن طـاووس در بحث زیارت روز عرفه نقل می کند که «رَوی بَشر وَ بَشِیر الأسَدِیّان...» و می فرماید: مثل آنچه در حاشیه بلدالأمین بود، سید آورده و دعا را هم مثل نقل بلدالامین ایراد کرده.

سپس دعا را از اقبال سید بن طاووس نقل می کند که البته در بحار چاپ جدید، ذیل هم افزوده شده است.[۴]

آنگاه مرحوم مجلسی می فرماید:

«أقـول قد أورد الکفعمی(رحمة الله) أیضـاً هذا الدعاء فی البلد الأمیـن و ابن طاووس فی مصباح الزائر، کما سـبق ذکرهما و لکن لیس فی آخره فیهما بقدر ورق تقریباً و هو من قوله: إلهی أنَا الفَقِیرُ فِی غِنایَ...» إلی آخر هذا الدعاء . کذا لم یوجد هذه الورقة فی بعض النسخ العتیقة من الإقبال أیضاً و عبارات هذه الورقة لا تلائم سیاق أدعیة السـادة المعصومین أیضاً و إنّما هی علی وفق مذاق الصوفیة و لذلـک قد مال بعض الأفاضل إلی کون هـذه الورقة من مزیدات بعض مشـایخ الصوفیة و مـن إلحاقاته و إدخالاتـه و بالجملة هذه الزیادة إمّا وقعت من بعضهم أولا فی بعض الکتب و أخذ ابن طاوس عنـه فی الإقبال غفلة عن حقیقة الحـال أو وقعت ثانیاً من بعضهم فـی نفس کتاب الإقبال و لعلّ الثانی أظهـر علی ما أومأنا إلیه من عدم وجدانها فی بعض النسـخ العتیقة و فی مصباح الزائر و الله أعلم بحقائق الأحوال».[۵]

از سـخنان علامه مجلسی، دانسـته می شود گذشته از مرحوم سید، که در مصباح دعا را بدون ذیل نقل کرده، مرحوم کفعمی هم آن را بدون ذیل آورده اسـت. همچنین در بعضی نسخ قدیمیِ اقبال نیز این ذیل وجود نداشته است.

با ملاحظه این دلایل و شـواهد، تردید جدی در انتسـاب این ذیل به حضرت امام حسـین علیه السـلام پیدا می شود. اما این که مرحوم مجلسـی از قـول «بعض الأفاضل» این ذیـل را از زیادتی بعض بزرگان صوفیه می داند ادعایی اسـت کـه احتیاج به دلیل و

مدرک دارد.

جرقه آغازین پژوهش

چند سال پیش، حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی، پیش از روز عرفه، در مدرسه فیضیه چند دقیقه ای در مورد دعای عرفه سخن گفتند و در ضمن، اشاره به ذیل دعای عرفه کرده، گفتند: مرحوم جلال همایی در مولوی نامه این ذیل را از ابن عطاءِ الله اسکندرانی دانسته است.

چند سال پیش، حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی، پیش از روز عرفه، در مدرسه فیضیه چند دقیقه ای در مورد دعای عرفه سخن گفتند و در ضمن، اشاره به ذیل دعای عرفه کرده، گفتند: مرحوم جلال همایی در مولوی نامه این ذیل را از ابن عطاءِ الله اسکندرانی دانسته است.

نقل این مطلب سبب شد که برای تحقیق و پژوهش، سراغ این کتاب برویم و خوشبختانه پاسخ پرسش خود و دلیل بعض الأفاضل را- که مرحوم مجلسی از او نقل می کند- یافتیم.

توضیح جلال الدین همایی

مرحوم جلال الدین همایی در توضیح «إلِهی أنَا الفَقِیرُ فِی غِنایَ فَکَیفَ لا أکُونُ...» می نویسد:

«اقتباس است از دعای روز عرفه، منسوب به حضرت امام سید الشهدا علیه السلام که در روایت آن، از این جهت اختلاف است که کفعمی در بلدالامین و مجلسی در زاد المعاد این فقرات را جزو آن دعا نیاورده اند. اما سیدبن طاووس رضی الدین علی بن موسی متوفّای ذی القعده ۶۶۴ هـ ق. در اقبال آورده است. نکته مهم تازه ای که شاید نخستین بار از این حقیر می شنوید، این است که تمام این فقرات را عیناً و بی کم و زیاد در نسخه قدیم کتاب «الحکم العطائیه» دیده ام، شامل دعوات و مقامات عرفانی ابن عطاء الله اسکندرانی شاذلی تاج الدین ابوالفضل احمدبن محمد صوفی، عارف معروف سده هفتم هجری که وفات او را در ۷۰۹ هـ ق. نوشته اند. و مسلّم دارم که در این باره تخلیط شده، اما تفضیلش از عهده این حواشی خارج است، والله العالم.»[۶]

حکم عطائیه و مؤلف آن

البته کتاب الحکم العطائیه همراه با شروح آن، بارها در مصر و بیروت چاپ شده و نسخ آن در دسترس همگان است و کلام مرحوم همایی کاملاً بجا و درست و مطابق واقع می باشد. برای نمونه می توان به شرح شیخ زروق بر حکم عطائیه و شرح ابن عجیبه حسنی شاذلی، به نام «ایقاظ الهمم فی شرح الحکم» و شرح ابی عبد الله محمدبن ابراهیم نفزی رندی مسمّی به غیث المواهب العلیه فی شرح الحکم العطائیه مراجعه کرد.

برای روشن شدن بیشتر مطلب، خوب است توضیحی در مورد الحکم العطائیه و مؤلف آن داده شود:

از سخنان علامه مجلسی، دانسته می شود گذشته از مرحوم سید، که در مصباح دعا را بدون ذیل نقل کرده، مرحوم کفعمی هم آن را بدون ذیل آورده است.

الحکم العطائیه رساله ای است کم حجم در اخلاق، به روش عرفا و کلمات حکیمانه و مناجات، که حدود ۱۵ صفحه است و به طور جداگانه و کامل، در ابتدای شرح ابن عجیبه چاپ شده است. این رساله، این گونه آغاز می شود: «مِن علامة الاعتماد علی العمل نقصان الرجاء عِندِ وجود الزلل...» و در آخر رساله مناجاتی آورده که با جمله: «إلِهی أنَا الفَقِیرُ فِی غِنایَ فَکَیفَ لا أکُونُ فَقِیرا فِی فَقری» آغاز و با جمله: «وَ أنتَ الرَّقِیبُ الحَاضِرُ وَالله المُوَفِّقُ وَ بِهِ أستَعِینُ» پایان می یابد. البته تفاوت آن با آنچه در اقبال آمده، این است که عبارت: «وَالله المُوَفِّقُ وَ بِهِ أستَعِینُ» را اضافه دارد و بقیّه کلمات، عبارات الحکم العطائیه است.

کلام حاجی خلیفه

حاجی خلیفه در کشف الظنون می نویسد:

«الحکم العطائیه للشیخ تاج الدین أبی الفضل أحمدبن محمد بن عبد الکریم، المعروف بابن عطاء الله الإسکندرانی الشاذلی المالکی، المتوفّی بالقاهرة،سنة تسع و سبعمأة. أوّلها «من علامة الإعتماد علی العمل نقصان الرجاء عند وجود الزّلل الخ» و هی حکم منشورة علی لسان أهل الطریقة و لمّا صنفّها عرضها علی شیخه أبی العبّاس المرسی فتأملها. و قال له: لقد أتیت یا بنی فی هذه الکراسة بمقاصد الاحیاء و زیادة و لذلک تعشقها أرباب الذوق لمارقّ لهم من معانیها وراق و بسطوا القول فیها و شرحوها کثیراً».سپس شروع آن را ذکر می کند.[۷]

کلام مدرّس تبریزی

مرحوم مدرّس تبریزی در ریحانة الأدب می نویسد:

احمدبن محمد بن عبدالکریم عطاء الله بن محمد شاذلی مالکی یا شافعی[۸] اسکندری یا اسکندرانی یا سکندری ملقّب به تاج الدین و مکّنی به ابوالفضل و ابوالعباس و معروف به ابن عطا و ابن عطاءالله، از اکابر علمای عامه است که تفسیر و حدیث و اصول و نحو و فقه مالکی و دیگر علوم متداوله را جامع و در تصوّف اعجوبه زمان بوده و در قاهره اقامت کرده و به وعظ و ارشاد اشتغال داشته است و از تألیفات اوست:

۱. تاج العروس و قمح النفوس.
۲. التنویر فی اسقاط التدبیر.

و این هر دو، در تصوّف بوده و در مصر و قاهره چاپ شده اند.

۳. الحکم العطائیه یا حکم ابن عطاء در اخلاق و کلمات حکیمانه

اهل طریقت را حاوی و محل توجه اکابر بوده و شـروح بسیاری بر آن نوشـته اند و به تصدیق مرشـد پیر طریقتش، ابوالعباس مرسی تمامـی مقاصد احیاءِ العلوم[9] را با زیادتی دیگر جامع می باشـد و در فاس مستقلاً و با شرح ابن عجیبه سابق الذکر، چاپ شده.

۴. مفتاح الفـلاح و مصباح الارواح یا مفتاح الفلاح فی ذکر الله الکریـم الفتّـاح، در اخلاق و در مصر چاپ شـده اسـت و مصاحب ترجمه در سـال هفتصد و نهم هجرت، در مدرسـه منصوریه قاهره وفات یافته و در قرافه صغری مدفون گردیده است.[10]

تحقیق دائرة المعارف بزرگ اسلامی

در دائرة المعارف بزرگ اسـلامی، تحقیق و پژوهش جامعی در مورد شـخصیت و نوشـته های ابن عطاءالله انجام شده که قسمت هایی ازآن را می آوریم:

ابوالعباس (ابوالفضل) تاج الدیـن احمدبن محمدبن عبدالکریم سکندری جذامی، ملقّب به شـیخ کبیر، عارفِ شاعرِ نحویِ محدثِ مفسّـر و فقیهِ مالکی و از مشـایخ بـزرگ طریقت شـاذلیه. تاریخ ولادتش دانسـته نیست. از پاره ای اشارات ابن عطاء بر می آید که جدّش عبدالکریم در صوفیه به دیده انکار می نگریسـته است و در مورد خودِ ابن عطا آمده که در ابتدا، آشنایی درستی با تعلیم شاذلیه نداشـته و با ایشـان به مخالفت می پرداخته است. ابن عطا در اوانِ جوانی، فقیهی معروف شـد و در همین هنـگام بود که با صوفیان، خاصّه اصحاب ابوالعباس مرسـی بـه مجادله می پرداخت و اموری را به ایشـان نسـبت می داد که به زعم وی با ظاهر شرع ناسازگار بود. اما او خود در دوره های بعد، می گوید که مخالفتش با مرسـی پایه و اسـاس استواری نداشته، از همین روی، بر آن شده که برای درک حقیقت، خود به مجلس مرسـی رود و از نزدیک سخنان او را بشـنود. مرسـی در آن مجلس، از انفاسی که شارع بدانها امر کرده؛ یعنی اسلام، ایمان و احسان سخن می گفت و آنها را همان شریعت حقیقت و تحقیق می دانسـت. ابن عطاءالله که سـخت تحت تأثیر این مجلس قرار گرفت، در بازگشـت، به خلوت پناه برد. پس برآن شـد که دیگر بار به نزد مرسـی رود و این بار حالات و احساسـات قلبی خویش را آشـکارا بیان کند. نخستین تعلیمات مرسی به او در واقع همان اصول اولیه طریقه شـاذلیه بود. چندی بعد، ابن عطاءالله بـه قاهره رفـت و در قاهره به تدریس علوم دینـی و تعلیم تصوّف همت گماشت.

برخی از بزرگ تریـن علمای آن عصر نیز در مجلس او حاضرِ می شدند؛ من جمله تقی الدین سُبکی پدر تاج الدین سبکی. احتمالا به همین سـبب تاج الدین در طبقات الشـافعیه خود ابن عطاءالله را شافعی مذهب خوانده، گرچه مالکی بودنِ وی را نیز محتمل دانسته اسـت. از نکات مهم زندگیِ او، دفـاع وی از ابن عربی در برابر ابن تیمیه اسـت که به همیـن منظور به همراه ۵۰۰ نفـر بر دارالامارة اجتماع کرده و از ابن تیمیه به جهت اهانت به مشایخشان، خصوصاً ابن عربی، شکایت کردند. بسیاری از منابع، کراماتی به او نسبت داده اند و مقبره اش، هم اکنون نیز برپاست و زیارتگاه مردم است.[11]

نوشـته های دیگری هم برای ابن عطاءالله ذکر شـده اسـت. (مجموع کتب او به بیش از ۱۷ می رسد.)[12]

شروح حکم عطائیه

شـرح هایی که بر حکم عطائیه نوشـته شـده، زیاد اسـت; از جمله:

۱ . ایقاظ الهمم فی شرح الحکم، نوشته عارف و مفسّر مراکشی ابن عجیبه حسنی، که از سادات حسنی و از بزرگان طریقه درقاوی بوده. (۶۱ یا ۱۱۶۰ ـ ۱۲۲۴)

۲ . تنبیـه ذوی الهمم، نوشـته شـهاب الدیـن احمدبن محمد البرنسـی معروف به شـیخ زروق (۸۴۶ ـ ۸۹۹) (مـی گویند هر بار حکم را تدریس کرده، شـرحی بر آن نوشـته و این هفدهمین شرح آن است).

۳ . غیـث المواهب العلیه، ابوعبـدالله محمدبن ابراهیم بن عبّاد النفزی الرُّندی، معروف به ابن عبّاد رندی (۷۳۳ ـ ۷۹۲)

۴ . احکام الحکم فی شرح الحکم، ابوالطیب ابراهیم بن محمود آقصرایی مواهبی شاذلی حنفی.

۵ . المِنَح القدسیة علی الحکم العطائیة، عبدالله شرقاوی.

۶ . الـدرر الجوهریة، شـیخ محمد المدعـو بعبدالرؤف المناوی المصری الشافعی.

۷ . شرح صفی الدین ابو المواهب.

۸ . شرح عبدالمجید الشرنوبی، (م ۱۳۴۸ هـ . ق.).

نتیجه

خلاصه مطلب این که در انتسـاب ایـن کتاب به ابن عطاءالله اسـکندرانی، جای گمان و شـک نیسـت، همانگونه که کسـی در انتسـاب کتاب کافی به کلینی و تهذیب به شیخ طوسی تردیدی به خود راه نمی دهد؛ آن هم کتابی که از زمان خودِ مؤلف مورد عنایت و توجه بوده و تا زمان حاضر چندین شـرح بر آن نوشـته اند. حتی نقل می کنند که شـیخ زروق (متوفای۸۹۹) سی شرح بر آن نوشته اسـت. کتابی که تا این درجه از اهمیت اسـت و شخصیتی که این همه مورد توجه بوده، حتی اگر بپذیریم که می خواسته کلمات امام حسین علیه السلام را به نام خود نشر دهد، قدرت و جسارت چنین سـرقتی را نداشته اسـت. پس اگر بر اساس گمان و حدس بگوییم که ابن عطاءالله این بخش دعا را از دعای عرفه گرفته و بدون ذکر منبع آورده، شاید بعید و بلکه محال باشد.

بنابرایـن، بـا توجه به این که دقیقاً همان قسـمتی که شـیخ کفعمـی نقل نکرده، در کتاب حکم عطائیـه آمده و با ضمیمه عدم نقـل کفعمی در بلدالأمین و سـیدبن طـاووس در مصباح الزائر[13] و یافت نشـدن این بخش در نسـخ قدیمیِ اقبال به شـهادت علامه مجلسـی[14] جای شـک و شـبهه نمی ماند که این ذیل از حضرت اباعبدالله علیه السـلام نیست و از منشآت ابن عطاءالله اسکندرانی، عارف مشهورِ قرن هفتم است.

مؤیدات

افزون بر دلایل پیش گفته، مؤید هایی هم بر این مطلب وجود دارد؛ مانند:

الف: عدم سازگاریِ لسان این دعا با ادعیه صادره از معصومین علیهم السلام و همچنین با خودِ دعای عرفه سیدالشهدا علیه السلام به طوری که خواننده وقتی وارد این قسمت از دعا می شود، تغییر لحن را به خوبی می فهمد.

ب: عبارات دعا، در بعضی موارد، شبیه به اصطلاحات اهل فلسفه و عرفان است و شاید سرّ توجه بیش از حد بعضی به این قسمت، همین بوده که احساس کرده اند با اصطلاحات و کلمات فلاسفه و عرفا سازگارتر است.

برای نمونه به این فقرات توجه کنید که هم اصطلاحی اند و هم با عبارات معصومین از حیث سبک همخوانی ندارند،

۱.«کَیفَ أتَوَسَّلُ إلَیکَ بِمَا هُوَ مُحَالٌ أن یَصِلَ إلَیکَ».

۲.«عَلِمتُ بِاختِلافِ الآثَارِ وَ تَنَقُّلاتِ الأطوَارِ أنَّ مُرَادَکَ مِنِّی أن تَتَعَرَّفَ إلَیَّ فِی کُلِّ شَیءٍ حَتَّی لا أجهَلَکَ فِی شَیءٍ».

۳.«مَن کَانَت حَقَائِقُهُ دَعَاوِیَ فَکَیفَ لا تَکُونُ دَعَاوِیهِ دَعَاوِیَ».

۴.«إلَهِی تَرَدُّدِی فِی الآثَارِ یُوجِبُ بُعدَ المَزَارِ».

۵.«کَیفَ یُستَدَلُّ عَلَیکَ بِمَا هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفتَقِرٌ إلَیکَ».

۶.«أیَکُونُ لِغَیرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیسَ لَکَ حَتَّی یَکُونَ الآثَارُ هُوَ المُظهِرَ لَکَ».

۷.«مَتَی غِبتَ حَتَّی تَحتَاجَ إلَی دَلِیلٍ یَدُلُّ عَلَیکَ وَ مَتَی بَعُدتَ حَتَّی تَکُونَ الآثَارُ هِیَ الَّتِی تُوصِلُ إلَیکَ».

۸.«إلَهِی تَقَدَّسَ رِضَاکَ أن یَکُونَ لَهُ عِلَّةٌ مِنکَ فَکَیفَ یَکُونُ لَهُ عِلَّةٌ مِنِّی».

۹.«إلَهِی أنتَ الغَنِیُّ بِذَاتِکَ أن یَصِلَ إلَیکَ النَّفعُ مِنکَ فَکَیفَ لا تَکُونُ غَنِیًّا عَنِّی».

۰۱. «فَصَارَ العَرشُ غَیباً فِی ذَاتِهِ».

۱۱. «مَحَقتَ الآثَارَ بالآثَارِ».

۲۱. «إلَهِی أمَرتَ بِالرُّجُوعِ إلَی الآثَارِ».

۳۱. «وَ اَسلُک بِی مَسلَکَ أهلِ الجَذبِ».[۱۵]

ج: در این تتمّه و ذیل دعا، حتی یک بار هم ذکر صلوات بر محمد وآل او نیامده است. در صورتی که روش و دأب ائمه علیهم السلام بر این بوده که ، به ویژه در دعاهای مفصل و طولانی، حتی اگر در اوایل دعا نام پیامبر و آلش نیاید و صلوات بر آنان نفرستند، در اواسط و خاتمه آن، مکرر نام محمد و آل او علیهم السلام می آید. همین دعای عرفه سیدالشهدا نیز چنین است و می بینیم که بعد از دو صفحه و نیم، به مناسبتی یادی از انبیا و رسل شده و بعد از هفت سطر (خاتمه قسمت اول دعا) صلوات بر محمد و آل او می آید. آنگاه قسمت دوم دعا آغاز شده و بعد از تقریباً ۱۲ سطر، صلوات آمده و بعد از ۱۵ سطر دیگر باز هم از پیامبر و آلش یاد شده و سپس بعد از حدود سه صفحه و نیم، صلوات بر محمد و آل می آید. آنگاه پس از ۵ سطر، صلواتِ دیگر و بعد از ۷ سطر باز صلوات دیگر و بعد از ۴ سطر، از پیامبر یاد می شود و بعد دو سطر صلوات بر محمد و آل او فرستاده می شود تا این که در آخر دعا یعنی قسمت سوم، سه سطر مانده به آخر دعا، صلوات بر محمد و آل او می آید. اما در ذیل و تتمه، نام پیامبر و آل او نیامده است و این با دیگر دعاهای مأثوره تفاوتی چشم گیر دارد.

> **آیت الله حسینی تهرانی: نکته مهم تازه ای که شاید نخستین بار از این حقیر می شنوید، این است که تمام این فقرات را عیناً و بی کم و زیاد در نسخه قدیم کتاب «الحکم العطائیه» دیده ام، شامل دعوات و مقامات عرفانی ابن عطاء الله اسکندرانی شاذلی تاج الدین ابوالفضل احمدبن محمد صوفی، عارف معروف سده هفتم هجری که وفات او را در ۷۰۹ ه ق. نوشته اند. و مسلّم دارم که در این باره تخلیطی شده، اما تفضیلش از عهده این حواشی خارج است.**

د: در هیچ جای دعا، از موقف حج و عرفه یاد نشده، در حالی که در دعای امام علیه السلام چندین بار، به مناسبت، از آنها نام برده شده است.

استبعاد عده ای نسبت به صدور این کلام از غیر معصومین

از آنجا که این مناجات و دعا، مورد توجه عده ای بوده و بعضی به خاطر مضامین ظاهرا عالی آن، تصور صدور آن از غیر معصوم را نمی کنند، اکنون به جاست این اشکال مطرح شود که چگونه ممکن است این کلمات از غیر معصوم صادر شود؟!

از پژوهشی که انجام شد، پاسخ این اشکال هم دانسته می شود؛ چرا که «أدلّ شیءٍ عَلی إمکانه وُقوعه». اگر بنا باشد که هر کلام جذاب و ظاهرا حکیمانه ای را الزاما از ناحیه معصوم بدانیم، باید بگوییم که دیگر کلمات هم که در کتاب حکم عطائیه آمده، از معصومین صادر شده است! به این جملات دقت کنید:

* «مِن عَلامة الإعتماد عَلَی العمل، نقصان الرجاء عند وجود الزّلل».

* «الغافل إذا أصبح ینظر ماذا یفعل والعاقل ینظر ماذا یفعل الله به».

* «أجهل الناس مَن ترک یقین ما عنده لظن ما عند الناس».

* «من عرف الحقَّ شهده فی کلّ شیء و من فنی به غاب عن کلّ شیء».

* «العطاء مِن الخلق حرمان و المنع من الله إحسان».

* «معصیـة أورثـت ذلا و افتقـاراً خیرٌ من طاعـة أورثت عزّاً واستکباراً».
* «متی أطلق لسانک بالطلب فاعلم أنّه یرید أن یعطیک».
*«أنت إلی حلمه إذا أطعته أحوج منک إلی حلمه إذا عصیته».
* «مـن علامات اتّباع الهوی، المسـارعةَ إلـی نوافل الخَیرات والتکاسل عن القیام بالواجبات».
*«مـا فاتَکَ مِـن عُمرک لا عوض له و مـا حَصَل لک مِنهُ لا قیمة له».
*« العلم إن قارنته الخشیة فلک و إلا فَعَلَیک».

مانـنـد این کلمات هم درگذشـته بر زبان عده ای جاری شـده کـه پیامبر و امام نبوده اند مثل کلمات حکیمانه لقمان، که در قرآن کریم آمده و یا کلمات حکیمانه سـلمان یا ابوذر و یا کلمات خواجه عبدالله انصاری و در زمان ما حضرت امام خمینی که سخن معروف «عالَـم محضر خداسـت، در محضر خدا معصیت نکنید» شـبیه به کلمات انبیا و اولیا اسـت! اما همه مـی دانیم که این کلام پیامبر و امام نیست.

پس معلوم می شود که توان و قدرت انشای این گونه عبارات و کلمات منحصر به پیشوایان معصوم علیه السلام نیست بلکه کسانی هـم که اهـل ذوق ادبی و یا اهل تأمل بوده انـد نیز این امکان بر ایشان وجود دارد که چنین کلماتی را بر زبان جاری کنند و یا بر قلم بیاورند. البته کلام پیامبر و امامان، با دیگر خلایق متفاوت است؛ لذا ما با مقایسـه می فهمیم که چه کلامی به کلمات آنها شبیه نیست. البته این درک برای کسـانی اسـت که مدتها بـا کلمات معصومین علیهم السلام سر و کار داشته و با جوامع حدیثی مأنوس بوده اند.

اما چگونه ممکن است که این دعا که از شخص دیگری است، به کتاب اقبال راه یافته باشد؟!

بایـد گفت: اصل چنین امری، هیچ بعید به نظر نمی رسـد؛ چه در زمان گذشته که بسـیار اتفاق می افتاده و چه در زمان خودمان. اما در گذشته مثل دستکاری و کم و زیاد کردن در کتب حدیثی، که نمونه های آن فراوان اسـت و در زمان حاضر، مثل این که ناشری، قرآنـی با ترجمه مرحوم شـعرانی چاپ کـرده، در حالی که مرحوم شعرانی اصلاً ترجمه قرآن نداشته است و برخی آثار آیت الله حسن زاده آملی را به نام آقای شعرانی انتشار داده اند.

در مورد این ذیل، شاید این دعا در حاشیه بوده و به متن ملحق شـده و یا بعض از صوفیه مضامین آن را پسـندیده و ملحق کرده و سپس این نسخه مشهور شده است و...

نظریه مرحوم آیت الله تهرانی

و از جمله کسـانی که متوجه داخل شدن مناجات ابن عطاءالله در دعای عرفه امام حسـین علیه السـلام شده اند، مرحوم آیت الله سید محمد حسـین حسینی طهرانی، از شـاگردان برجسته مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم حاج سید هاشم حداد است که خود بسیار به این معانی عرفانی دلبستگی داشته، اما آن دلبستگی شدید مانع از رؤیت حق و توجیه این ذیل برای ایشان نشده است. ایشان در جلد اولِ کتاب «الله شناسی» بعد از ذکر قسمتی از مناجات ابن عطاءالله «کَیفَ یُستَدَلُّ عَلَیکَ بِمَا هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفتَقِرٌ إلَیکَ...» می فرماید:

«باری، این دو مناجات آخر «کَیفَ یُسـتَدَلُّ عَلَیکَ» و «عَمِیَت عَینٌ» فقره نوزدهم و بیسـتم از سـی و پنج فقره مناجات شیخ تاج الدین احمدبن محمدبن عبدالکریم بن عطاءالله اسکندری (متوفای سنه ۷۰۹ هجری قمری) است.[۱۶]»

سپس بقیه آن را کاملا نقل می کند با ترجمه و توضیح مختصر، آنـگاه در ادامه می افزاید:باری این دعا در کتب ادعیه شـیعه یافت نمی شود، مگر در نسخ مطبوعه کتاب اقبال سیّدبن طاووس (رحمه الله) کـه در تتمّه مُذیّل دعـای روز عرفه به حضرت سیدالشـهدا، اباعبدالله الحسین علیه افضل الصلوات منتسب شمرده اند.»[۱۷]

سپس کلمات مرحوم مجلسی را آورده و دو احتمال را که علامه مجلسی ذکر کرده، یادآور می شود که یا سید این مناجات را الحاق کرده و یا بعدها دیگران چینن کرده اند. سپس می فرماید:

باری، این مناجات و حکمی که از ابن عطاءالله مشـهور شـده، از آن اوسـت و اسنادش به حضرت امام حسین، سیدالشهدا– روحی فـداه– غلط اسـت.مرحوم سـیدبن طاووس، که وفاتـش در پنجم ذوالقعده، سـنه ۶۶۴ بوده اسـت، چطور تصور دارد که این فقرات را از ابن عطاءالله، که وفاتش در جمادی الآخره، سنه ۷۰۹ بوده است، اخذ کند و به حضرات نسـبت دهد؟ میان زمان ارتحال این دو نفر، چهل و چهار سال و هفت ماه فاصله است و سید بدین مدت؛ یعنی قریب نیم قرن پیش از انشـا کننده این دعاها رحلت نموده اسـت. بنابراین، در اینجا به طور حتم باید گفت: الحاق این فقرات به دعای امام در روز عرفه، در کتاب اقبال، پس از ارتحال سـید تحقّق یافته اسـت. بنابراین، احتمال دوم علامه مجلسـی به طور یقین به تعیّن مبدّل می گردد و احتمال اولِ او، که شاید در بدو امر در کتب بعضی از آنان آمده اسـت و ابن طاووس در کتاب اقبال با غفلت از حقیقت حال نقل کرده اسـت، نادرسـت خواهد شد. حاشا و کلّا که سید، با آن عظمت مقام، کلام عارفی را از کتابی اخذ کند و بردارد به دنبال دعای امام بگذارد و اسناد و انتسابش را به امام بدهد. شاهد بر این، عدم ذکر سـید در کتاب مصباح الزائر و عدم ذکر آن در نسخه های عتیقه از اقبال اسـت؛ یعنی این نسـخه ها در زمان حیات سید بوده اسـت و پس از وفاتش بدان الحاق نموده اند، اما چون مجلسـی از کتاب حکم عطائیه بی اطلاع بوده اسـت، و از مؤلف آن و از زمان تألیفش خبر نداشـته اسـت، لهذا به چنین اسناد اشـتباهی درافتاده است.از سـخنان علامه مجلسی، دانسته می شود گذشته از مرحوم سـید، که در مصبـاح دعا را بدون ذیل نقل کـرده، مرحوم کفعمی هم آن را بدون ذیل آورده اسـت.و اما اشـتباه مرحوم محدّث قمی، آن اسـت که پس از آن که ایشـان که خبره فن و تألیف و بحث و فحص هسـتند، کلام علامه مجلسی را در بحارالأنوار دیده اند که فرموده اسـت: «این فقرات از دعا در نسخ عتیقه کتاب اقبال یافت نشـده اسـت»، چرا در مفاتیح الجنان فرموده اند: «و لیکن سیدبن طـاووس در اقبال بعد از یـا رَبِّ یا رَبِّ یـا رَبِّ، این زیادتی را ذکر

فرموده است؟» زیرا که این عبارت، اسناد دعا را به سیدبن طاووس می رساند و ایشان باید فرموده باشند:«در بعضی از نسخ کتاب اقبال که عتیقه نیستند، این زیادتی دیده شده است.»حاصل سخن آن است که این دعا دعای بسیار خوب با مضمون رشیق و عالی است و خواندن آن در هر وقت مساعدی که حال اقتضا کند- نه با تکلف- مغتنم و مفید می باشد، اما اسناد آن به حضرت سیدالشهداجایز نیست وَالحَمدُ لله أوّلاً وَ آخِراً وَ ظاهِراً وَ باطِناً». [18]

نقد نظریه بعض بزرگان

با توجه به مطالب پیش گفته، پاسخ از ادله بعضی از بزرگان، که خواسته اند این ذیل را از حضرت سید الشهدا علیه السلام بدانند، معلوم می شود ایشان در شرح دعای عرفه نوشته اند:

«قسمت نخست دعای شریف عرفه را همه نقل کرده اند، اما بخش پایانیِ آن را برخی مانند علامه مجلسی نقل نکرده است. از این رو، بعضی احتمال داده اند که از امام حسین علیه السلام نباشد، لیکن قرائن و شواهدی بر صدور آن از سالار شهیدان گواهی می دهد.در بررسی اسناد روایات، آنچه اصل است و موضوعیت دارد، صدور آن از امام معصوم است؛ یعنی یک حدیث پژوه باید اطمینان یابد که محتوای مورد نظرِ وی، از معصوم صادر شده است. این اطمینان گاهی از راه وثاقتِ و اصالت و صداقتِ راوی به دست می آید، گاهی از راهِ بلندیِ محتوا و اتقان متن و گاهی نیز از راه شواهد و قرائن منفصل و متصل. از این رو، بررسی سندی احادیث از آن جهت مورد توجه قرار می گیرد که راهی برای حصول این اطمینان است و به اصطلاح موضوعیت ندارد، بلکه دارای طریقت است.»

البته با این قسمت از سخنان ایشان موافقیم که راه منحصر در بحث سند نیست، اما باید پرسید که آیا هر محتوای بلند و متن متقنی، از امام معصوم صادر شده است؟! این همان چیزی است که پیشتر هم اشاره کردیم که شناخت سبک و سیاق کلام به ما کمک شایانی می کند.

ایشان در ادامه قرائنی ذکر می کنند:

* قرینه نخست این است که سید بن طاووس، که از بزرگان امامیه است، آن را در کتاب قیّم «اقبال الأعمال» نقل کرده و در نقل او هیچ خدشه ای نیست. گر چه بر اثر شهود نسیان برخی از نسخ دست نویس اقبال، ذیل دعای عرفه نیامده، لیکن استاد بزرگوار، مرحوم علامه شعرانی نوشته اند:«در کتابخانه آستان قدس رضوی، به نسخه ای قدیمی و معتبر از اقبال الأعمال برخوردم که ذیل دعا در آن آمده است.»[19]

در پاسخ باید گفت: اتفاقاً تمام خدشه در همین نقل است که آیا سید چنین چیزی نقل کرده یا نه.

* قرینه دوم عبارتِ « محتوای بلندِ نورانی، نشانه صدور این متن از زبان معصوم است.» می باشد که پاسخ این هم به طور مشروح داده شد.

* به عنوان قرینه سوم می فرمایند:

«بخش آغازین دعای شریف عرفه، محتوای عمومی دارد؛ مسألت کردن از خدا، در میان گذاشتن مشکلات با ذات اقدس الهی، حوائج علمی و عینی را از او خواستن و... اینها در سایر دعاها نیز هست، لیکن سلطانِ مباحثِ دعای عرفه و کوهان بلند معارف آن، قسمت های پایانی دعاست که شباهت محتوایی با سخنان دیگرِ امام حسین علیه السلام دارد!»

گویا مؤلف محترم، به صورت ناگفته، اعتراف به عدم شباهت این قسمت با بقیه قسمت های دعا و ناهمگونی آن با یکدیگر دارد که می نویسد: «این قسمت شباهت محتوایی با سخنان دیگرِ امام حسین علیه السلام دارد!»[20]

شرح سید خلف مشعشعی

از کسانی که در مقام شرح دعای عرفه برآمده اند، عالم ربانی مرحوم سید خلف مشعشعی موسوی، معاصر شیخ بهایی و میرزا محمد استر آبادی است. ایشان به پیشنهاد مرحوم استر آبادی شروع به شرح این دعای شریف می کنند و در گزارشی که جناب حجت الاسلام دکتر حجتی از این شرح در فصلنامه علوم حدیث به چاپ رسانده اند[21] قسمت هایی از این شرح را نقل کرده است. و با توجه به قسمت های نقل شده، برمی آید که شرح این عالم جلیل، صبغه عرفانی دارد، لذا در توضیح و شرح فرازهایی از ذیل دعا مطالبی فرموده اند و با توجه به ندانستن منشأ این قسمت ها، آن مطالب را به حضرت سیدالشهدا نسبت داده است که باید توجه داشت که شرح این مطالب در حقیقت شرح و توضیح مراد جناب ابن عطاءالله خواهد بود، لذا لوازم و آثار آن را نمی توان به آن امام همام نسبت داد. بنابراین، نمی توان گفت که از کلام سیدالشهدا در دعای عرفه می توان فهمید که برای رسیدن به مؤثر باید آثار و کثرات را پشت سر نهاد[22] یا استدلالِ برای حال جمع و توحید آورد[23] یا از عبارت بالخدمة «الَّتِی تُوصِلُ إِلَیکَ» و یا « فاجْمَعنِی عَلَیکَ» نتیجه گرفت که امام، مقام خدمت، که مقامی است اکتسابی و دون شأن امام را درخواست کرده، آنگاه دست به توجیه زده و بگوییم امام می خواسته انکسار و تواضع خویش را به خدا عرضه کند، اما مطلوب برین همان مقام جمع العین است[24]

و یا لازم نیست تقدم و تأخر حال وصول و حال جمع را توجیه کنیم و نمی توان از عبارت «مَتَی بَعُدتَ حَتَّی تَکُونَ الآثارُ هِیَ الَّتِی تُوصِلُ إِلَیکَ» پی برد که سیدالشهدا روش راه بردن از اثر به مؤثر را بی تمکین و ضعیف می دانسته است.[25]

اینها نمونه هایی بود که شارح محترم با استفاده از عبارات مناجات ابن عطاءالله اسکندرانی، به حضرت سیدالشهدا نسبت داده و درصدد اثبات ابحاث عرفانی برآمده است!

یا مثلاً با عبارت «مَصُونَ السِّرِّ عَنِ النَّظَرِ إِلَیهَا وَ مَرفُوعَ الهِمَّةِ عَنِ الاعتِمَادِ عَلَیهَا» درصدد اثبات تجرید است که امام علیه می خواهد مقام تجرید را بیان کند.[26]

سر بی صاحب تراشیدن

انسان از مطالعه بعضی مطالب و مشاجرات درباره این دعا، به

یاد این جمله معروف می افتد که اینها سر بی صاحب می تراشند. چون پیش از آن که در مورد انتساب ذیل دعا به حضرت امام حسین علیه السلام بررسی دقیق صورت گیرد، بعضی در صدد اثبات فلان مطلب عرفانی یا فلسفی و... هستند و در مقابل، گروه دیگر در صدد ابطال این برداشت و استنباط برآمده و طرف مقابل را تخطئه می کنند و حال آن که هر دو گروه بر خطایند. به قول عرب «ثَبِّت العَرش ثُمَّ انقُش».

برای نمونه، دو مقاله ای است که در مجله «مشکوة» مربوط به بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی در دو شماره آن چاپ شده، اوّلی به نام «عرفان سیدالشهدا» به قلم دکتر محمد کاظم فرقانی (شماره۸۲) و دیگری به نام «آیا دعای عرفه وحدت وجود را بیان می کند؟» به قلم دکتر محمد مهدی رکنی یزدی (شماره۸۳)

آقای دکتر فرقانی با استشهاد به عباراتی از ذیل دعا، در صدد اثبات وحدت وجود بر می آیند. نویسنده بعد از نقل کلام علامه مجلسی، که می فرماید «این ذیل ناسازگار با سیاق ادعیه معصومین و موافق مذاق صوفیان است» می نویسد: «منظور از مذاق صوفیان، اندیشه وحدت وجود است که بدان شهره اند و عباراتی که در این بخش از دعا موافق آن اندیشه به نظر می رسد، چنین است:

«کَیفَ یُستَدَلُّ عَلَیکَ بِمَا هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفتَقِرٌ إلَیکَ أ یَکُونُ لِغَیرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیسَ لَکَ حَتَّی یَکُونَ هُوَ المُظهِرَ لَکَ»

این عبارت چند مطلب را بیان می کند:

۱. استدلال از طریق غیر خدا بر وجود خدا نادرست است.

۲. همه موجودات در وجود خود فقیرند.

۳. وجود موجودات دیگر، غیر خدا نیز ظهور دارد (اصل پذیرش وجود موجودات غیر خدا)

۴. خدای تعالی واجد هر ظهوری است که دیگر وجودات دارند.

ما معتقدیم که محتوای این بخش از دعا نه تنها با سیاق ادعیه معصومین ناسازگار نیست بلکه علاوه بر وجود عباراتی مشابه آن،در ادعیه و سخنان آن حضرات، با آیات قرآن کریم نیز سازگار است و ادله عقلی نیز مؤید آن می باشد و این بخش از دعای عرفه می تواند به عنوان اوج بروز و بروز اوج عرفان حضرت سیدالشهدا علیه السلام به خدای تعالی و رابطه هستی با خدا و نحوه حضور خدا در هستی و کیفیت معرفت مخلوقات نسبت به خداوند مطرح شود.»

آنگاه نویسنده به مطرح کردن سه تفسیر از وحدت وجود می پردازد که به نظر ایشان با آموزه های دینی ناسازگار نیست. در ذیل تفسیر دوم که وحدت تشکیکی وجود باشد، می گوید:

«یک تفسیر از جمله منقول از سیدالشهدا علیه السلام با این نظریه سازگار است. آن تفسیر این است که آیا غیر تو ظهوری دارد که تو [به آن اندازه] نداشته باشی؛ یعنی هر مقدار از ظهور که در غیر تو باشد، تو بیش از آن را واجدی. این معنی برای غیر خدا نیز ظهوری را اثبات می کند هر چند خدا از ظهور بیشتری برخوردار است، اما بنابر نظریه بعدی، اصلا غیر خدا را ظهوری جز خدا نیست و هر چه ظهور است از آن اوست، لذا باید جمله سیدالشهدا علیه السلام را چنین معنی کرد که آیا غیر تو ظهوری دارد که آن ظهور مال تو نباشد، البته می توان این دو نظریه را به یکدیگر باز گرداند و تشکیک در مراتب وجود را همان تشکیک در مظاهر آن دانست.»

آنگاه ایشان تفسیر سوم از وحدت وجود را که وحدت شخصی است مطرح کرده و در ادامه می افزاید:

«به نظر ما معنای صحیح عبارت منقول از دعای عرفه، از طریق این قول نمایان می شود و کفه سخن عارفان و اصل نتیجه حکمت متعالیه نیز همین قول است اما درک معنای آن، به مقدّمات فلسفی و عرفانی بسیار نیازمند است و باید مواظب بود تا به دام قول به حلول خدا در جهان یا اتحاذ خدا با جهان گرفتار نیاید.»[۲۷]

در شماره بعدی مجلّه مشکوة (شماره ۸۳) آقای دکتر رکنی یزدی بر استفاده نویسنده از دعای عرفه اعتراضاتی وارد کرده اند که البته بیشتر به رد و انکار نظریه وحدت وجود بر می گردد و چیزی در مورد استنباط نویسنده مقاله «عرفان سیدالشهدا» از دعای عرفه به میان نیاورده است. در هر حال، آنچه مهم است، عدم صحّت انتساب این ذیل به حضرت سیدالشهدا است.

نکته در خور توجه در مقاله های دکتر فرقانی، تنبّه ایشان به ناسازگاری عبارت های ذیل دعا با سایر کلمات و ادعیه معصومین علیهم السلام است و دیگر توجه ایشان به مسائل زبان شناختی و دقت در تولّد لغات در هر دوره است. ایشان می نویسد:

«نباید به صرف ناسازگاریِ ظاهری بخشی از ادعیه با روایات، از صدور آن از معصومین علیهم السلام تردید روا داشت، بلکه این تردید باید مستند به تشکیک در وثاقت راویان، بخش های زبان شناختی دقیق، ناسازگاری با آیات قرآن یا ناسازگاری با عقل باشد.»[۲۸]

ایشان در بخش دیگر، تنها به یک مورد از مواردی که ادعای ناسازگاری زبانی با سایر ادعیه و کلمات معصومین علیهم السلام دارد، پرداخته و به موارد مهم تر اشاره نکرده اند.

ایشان می گوید:

«گفتنی است، پرسش اساسی در بحث های زبان شناختی این است که واژگانی که در این دعا به کار رفته، آیا در زمان سیدالشهدا به همین معنی کاربرد داشته اند؛ به عبارت دیگر، کاربرد هر واژه در یک معنای خاص، یک تاریخ تولد دارد و بیش از آن یا اصلاً آن واژه به کار نمی رفته یا این معنای خاص را افاده نمی کرده است. در این مورد تنها به ذکر این نکته بسنده می کنیم که اگر به نظر برخی می رسد که این بخش از دعای عرفه به دلیل آن که لفظ «وجود» در آن آمده است، نمی تواند از حضرت سیدالشهدا علیه السلام صادر شده باشد (زیرا لفظ وجود اصطلاحی فلسفی است که با ظهور فیلسوفان مسلمان وارد جهان اسلام شده است و پیش از آن به معنای وجدان و یافتن به کار رفته است.) به اینان یادآور می شویم که لفظ وجود با مفهوم فلسفی آن (تحقق شیء، نقیض عدم) و حتی لفظ حقیقت وجود در روایات بسیاری آمده است که برای

www.ebnearabi.com

نمونه، می توان به معجم الفاظ احادیث بحارالأنوار مراجعه کرد.» [علی رضا برازش، المعجم المفهرس لألفاظ احادیث بحارالأنوار، موسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة[29] والارشاد الاسلامی، ۱۳۷۳ ش، ج۲۸، ص ۲۱۱۵۴.]

البته تنبّه ایشان به این نکته زبان شناختی، بسیار مغتنم و در خور توجه است.

امّا، اولاً: اشکال وارد برذیل دعا فقط منحصر به این جمله نیست.

ثانیاً: فقط لفظ وجود مورد اشکال نبوده بلکه همان طور که گذشت، عبارات متعددی در این ذیل یافت می شود که با سایر ادعیه و کلمات معصومین علیهم السلام از جهت سبک و لفظ همخوانی ندارد.چقدر خوب بود که ایشان بقیه موارد را هم بررسی می کرد که آیا می تواند شاهدی برای همخوانی آن فقرات بیابد یا نه.

نویسنده محترم در بخش دیگری از مقاله به بررسی سازگاری این قسمت از دعا با آیات قرآن و ادعیه و روایات معصومین می پردازد که بر فرض تمامیت این تطبیق، باز انتساب این ذیل محل خدشه است؛ زیرا آنچه مهم است، اثبات صدور این کلمات از حضرت سیدالشهدا است، نه این که کلمات (از هر بخش صادر شده باشد) آیا با قرآن و روایات سازگار است یا نه؛ زیرا این بررسی را می توان در مورد کلمات مندرج در اشارات بوعلی و اسفار ملاصدرا و رساله اعتقادات صدوق و ذخیره سید مرتضی و تجرید محقّق طوسی و دیگران هم انجام داد و در آخر به این نتیجه رسید که مثلا فلان گزاره دراین کتاب ها با قرآن و روایات سازگار است. اما در این صورت آیا باید نتیجه گرفت که اینها صادر از معصوم است؟!

پی نوشت‌ها:

۱. از حضرات حجج اسلام، آقایان: رضا مختاری و محسن صادقی که در تدوین این مقاله مساعدت بسیار کردند و اصل نگارش آن به پیشنهاد ایشان بوده، صمیمانه سپاسگزارم.

۲.ج۹۵، چاپ بیروت، ص ۲۱۳

۳. البلد الامین، ص ۲۵۱، بحار الأنوار، ج۹۵ ، ص۲۱۴

۴. در طبع جدید، «ذیل»، داخل کروشه آمده، معلوم نیست در نسخ بحار بوده، یا مصحّح آن افزوده است!

۵. بحار الأنوار، ج۹۵، ص ۲۲۷

۶. مولوی نامه، ج۲، ص هجده، حاشیه.

۷. کشف الظنون، ج۱، ص ۶۷۵

۸. در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۴، ص۳۰۷ آمده است که: «شهرت خاندان ابن عطاءالله در اسکندریه، به سبب فقهای مالکی آن بوده است.» لابد تردید مدرّس به خاطر این است که نام ابن عطاءالله درطبقات شافعیه سُبکی آمده است.

۹. درست همین است که مرحوم مدرس ترجمه کرده. بنابراین، مراد از الاحیاء در کلام استادِ ابن عطاء مقاصد احیاء العلوم است نه مقاصد زندگان، همانطور که مرحوم طهرانی در «الله شناسی»، ج۱، ص ۲۵۱ ترجمه کرده است.

۱۰. ریحانة الأدب، ج۶، ص۸۸

۱۱.دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۴، ص۳۰۷

۱۲. خانم حفیظی، مناجات را تألیفی غیر از حکم عطائیه می داند. ایشان می گوید: المناجاة الإلهیه، مناجات عرفانی ابن عطاءالله است که با توجه به مشابهت شیوه نگارش آن، با نثر حکم، احتمال می رود که در زمان تألیف حکم یا درهمان دوران نوشته شده باشد. بعضی از شارحان حکم به شرح این کتاب نیز پرداخته اند. مناجات بارها به ضمیمه حکم و تاج العروس به چاپ رسیده است. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۴، ص۳۱۱

۱۳. البته در مصباح الزائر چاپ آل البیت، دعای عرفه سید الشهدا نقل نشده. به نظر می رسد نسخ معتمده آنها این دعا را نداشته، اما از نقل کفعمی و مجلسی فهمیده می شود در نسخ آنها بوده است. بعضی مانند حسین علی محفوظ، احتمال داده اند که شاید مصباح الزائر دو تحریر داشته است. البته چند نسخه خطی مربوط به قرن ۱۱ ه هم که ملاحظه شد، دعای عرفه سید الشهداء را نقل نکرده بود، مثل نسخه کتابخانه مرعشی دو نسخه از مجموعه ارموی. والله اعلم. نک: حسین علی محفوظ در ادب الدعا، مجله البلاغ، ۱، ۶، ۱۳۸۶ ص ۸۶- ۵۶ و اتان گلبرگ کتابخانه ابن طاووس، ص ۸۳

۱۴. با مراجعه به نسخ خطی کتابخانه آستان قدس رضوی معلوم شد نسخه ای ک به تاریخ ۹۵۷ ه ق. نوشته شده، این ذیل را ندارد (آقای قیومی در مقدمه اقبال، ج۱، ص۲۱ می نویسد: این نسخه اقدم نسخ موجود است.) اما در بقیه نسخ ذیل موجود است که به فاصله (۱۰۶۵ تا ۱۰۷۶) نوشته شده اند و محتمل است از روی هم نوشته شده باشند و در دو نسخه بی تاریخ هم ذیل موجود بود.
در نسخ کتابخانه آیةالله مرعشی هم ذیل موجود بود.

۱۵. اصولا از مباحث بسیار مهم در بررسی نسبت کلمات به هر کس روش سبک شناسی است، یعنی دقت در استفاده از کلمات و سبک نگارش و گفتار آن آورده است، چون می دانیم در هر دوره و زمانی مردم آن زمان به سبک خاصی تکلّم کرده و از لغات خاصی استفاده می کرده اند؛ به خصوص نسبت به کلمات پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام که کلماتشان سبک منحصر به خود دارد و حتی لغت مستعمل در زمان آنها هم محدوده خاصی داشته و از بسیاری از لغاتِ استفاده شده در دوره های بعد، درآن زمان اثری نیست.

۱۶. «الله شناسی»، ج۱، صص ۲۷۳- ۲۷۱

۱۷. همان مدرک ص ۲۶۸

۱۸. «الله شناسی»، ج۱، صص ۲۷۳-۲۷۱

۱۹. مرحوم میرزا ابوالحسن شعرانی در مقدمه فیض الدموع می نویسد: اما عبارات دعا در اقبال و بلدالأمین با یکدیگر اختلاف دارد بلکه نسخ اقبال که ما دیده ایم متفق نیست و از آن نباید عجب داشت، چون هرگز عنایت رواة به حفظ الفاظ حدیث به اندازه عنایت به حفظ قرآن نبوده است. در پاورقی ترجمه ذیل دعا می نویسد:
این زیادتی در بلدالأمین نیست و ظاهراً کفعمی هم از سید بن طاووس نقل کرده و راوی آن بشر و بشیر اسدی هستند که اصل دعا را نقل کرده اند. در کتابخانه آستانه مقدسه رضوی u نسخه قدیمی و معتبر از اقبال دیدم با این زیادت و کفعمی آن را نقل نکرده. شاید برای آن که در نسخه وی این زیادت نبوده و من خود بعض نسخ اقبال را دیدم که سقط بسیار داشت... از جمله این زیادت. باری، از جهت معنی ضعفی در آن مشاهده نمی گردد و از جهت لفظ و بلاغت نیز اگر چند کلمه بدان جزالت نباشد که در اول دعا هست، احتمال اختلاف نسخه و تصرف سهوی رواة بعید نمی نماید چنانکه در اول دعا هم تغییر و زیاده و نقصان و اختلاف میان نسخ اقبال و بلدالآمین موجود است.

۲۰. مجله میقات حج شماره ۴۲ مقاله نیم نگاهی به شرح فرازهایی از دعای عرفه، ص ۱۸۴

۲۱. فصلنامه علوم حدیث،س۱، ش۱ پاییز ۷۵، ص۱۲۷

۲۲. همان، ص ۱۳۰

۲۳. همان، ص۱۳۱

۲۴. همان، ص۱۳۲

۲۵. همان، ص ۱۳۷

۲۶. علوم حدیث، س۱، ش۱، ص۱۴۵

۲۷. مجله مشکوة، ش۸۲ ، ص۴۸، بهار ۸۳

۲۸. مجله مشکوة، ش ۸۲ ، ص ۴۹

۲۹. مشکوة، ش ۸۲ ، ص ۴۹

مقاله
۳

حکمة العارفین

اثری کمتر شناخته شده از مولی محمدطاهر قمی

سیدمحمدهادی گرامی

زندگینامه

سیدمحمدهادی گرامی در سال ۱۳۶۱ شمسی در تهران متولد شد. وی مطالعات خود در زمینه دروس حوزوی، عربی، نسخ خطی و کتابشناسی را از دوران دبیرستان آغاز کرد و در دانشگاه ادامه داد. وی دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث از دانشگاه امام صادق علیه السلام است؛ در حال حاضر زمینه اصلی مطالعات وی تاریخ متقدّم امامیه است و از رساله ارشد خود در زمینه دیدگاه متقدّمان امامیّه درخصوص مفهوم غلو و سیرتحول تلقّی آنان از این مفهوم، دفاع کرده است. زمینه فرعی مطالعات وی پژوهش در زمینه مکتب معارفی خراسان، نسخه های خطی و کتابشناسی است.

تاکنون این پژوهشگر چند مقاله پژوهشی تألیف کرده است که از آن جمله است: «مناهج البیان، تلاشی برای پایه گذاری مکتب تفسیری حوزه خراسان»، (مجله پژوهشنامه قرآن وحدیث)، ش۶؛ «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی»، (مجله حدیث پژوهی) ش ۳. همچنین مقاله های «کهن ترین اثر شیعی در شرح دعای سمات و مؤلف آن» و «سیر تحول خوانش تفسیر به رأی در ۵ سده نخست هجری» به زودی در مجله های شیعه شناسی و پژوهش دینی چاپ خواهند شد.

گرامی در زمینه تصحیح و تحقیق و ترجمه برخی کتب نیز فعال بوده است که از آن جمله است: تواتر القرآن، شیخ حر عاملی، دارالکتب الإسلامیه، سال ۱۳۸۴؛ خواب های راستین (ترجمه کتاب آیات بینات فی حقیة بعض المنامات از شیخ محمدتقی شوشتری)، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۵؛ رساله تذکره ثمر نائینی، تألیف میرزا سید حسین طباطبائی نائینی، تصحیح سیدمحمدهادی گرامی و سعید انواری، مرکز پژوهش های کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸.

عناوین برخی از کتاب های تألیفی وی نیز از این قرار است: ارزاق المؤمنین،انتشارات شبر، ۱۳۸۲؛ مبادیء فکرة الرجعة عند الإمامیة(کتابی است به زبان عربی که اجمال اعتقادات امامیه در باب رجعت را بر مبنای مهمترین نصوص آن با فصل بندی جالبی ارائه می کند)، انتشارات شبر،۱۳۸۷ .

در حال حاضر وی مشغول نوشتن کتابی است که در آن تئوری جامعی از تاریخ متقدّم امامیّه در برابر تئوری پردازی های خاورشناسان ارائه شده است. همچنین در کنار آن مشغول تصحیح کتاب "حکمة العارفین" مولی محمد طاهر قمی و "صفوة الصفات" شیخ ابراهیم کفعمی است.

اشاره

مولی «محمدطاهرقمی» از علمای سده ۱۱ هجری، شخصیّتی است آشنا برای منتقدان اندیشه های فلسفی- عرفانی که با نوشتن کتاب «تحفة الاخیار» نام خود را جاوید کرده است. وی کتاب کمتر شناخته شده ای با نام «حکمة العارفین فی دفع شبه المخالفین من المتفلسفین و المتصوفین»[۲] دارد که به رغم اهمیّتش بدان کمتر توجه شده و هنوز به زیور طبع آراسته نشده است. این اثر از دو جهت بسیار حائز اهمیّت است: نخست آنکه بیشتر محتوای آن در نقد فلسفه به ویژه حکمت متعالیه است، این در حالی است که به جز دو سده اخیر غالب آثار عصر صفوی تنها به نقد عرفان و تصوّف پرداخته است؛ دوم اینکه در این اثر صبغه کلامی خاصّی وجود دارد که درخور بررسی است و می تواند به عنوان نمونه ای از کلامی که نگارنده از آن تعبیر به کلام معارفی می کند، در سده ۱۱ هجری تلقّی شود. این نوشتار نیم نگاهی به زندگی مولی محمدطاهر و این اثرِ درخورِ ستایش دارد.

۱. مقدمه

این نوشتار به معرفی کتاب حکمة العارفین مولی محمد طاهر قمی خواهد پرداخت و در این مسیر ناگزیر نیم نگاهی به زندگی و عصر مؤلف نیز خواهد داشت. نگارنده مقاله از شیوه کلامی مرحوم مولی محمد طاهر قمی با عنوان کلام معارفی یاد می کند، تعبیری که شاید روا باشد از آن برای توصیف رویکرد کلامی جریان تفکیک در عصر حاضر نیز استفاده کرد. آنچه که از آن به عنوان کلام معارفی یاد شد تلاشی است در جهت تکمیل و تهذیب کلام سنّتی شیعه. این کلام بیشتر از آنکه به دفاع از حریم اعتقادی خارجی شیعه در برابر بیگانگان بپردازد برای تهذیب و تکمیل عناصر داخلی این حریم تلاش می کند.[۳]

تاکنون درباره زندگی و شخصیت مرحوم مولی محمدطاهر قمی کارهای اندکی انجام شده است. شاید مقدمه مرحوم محدّث ارموی بر مجموعه شش رساله فارسی از آثار مولی طاهر که به همت همو چاپ شده است جزو نخستین گام ها در این زمینه باشد. همچنین مقدمه ای که برای کتاب سفینة النجاة در زمینه معرّفی آثار و شخصیت مولی محمدطاهر تهیه شده است گام مهمی در این جهت است.[۴] محمدرضا مبلّغی نیز در شماره های ۱۹ و ۲۰ مجله نامه قم چاپ شده به سال ۱۳۸۱ به شرح احوال و آثار مولی محمدطاهر پرداخته است. ناگفته نماند که گرچه درخصوص معرّفی شخصیت و برخی آثار مولی محمدطاهر گام های کوچکی برداشته شده است اما تاکنون حکمة العارفین نه تنها طبع نشده است بلکه از یك بررسی و شناسایی درخور ستایش نیز محروم مانده است.

۲. مؤلف کتاب

محمد طاهر بن محمد حسین شیرازی قمی از علمای نامدار شیعه است که در قرن ۱۱ هجری می زیسته است. او در شیراز متولد شد و برای تحصیل علوم دینی در جوانی به نجف اشرف سفر کرد سپس در سال ۱۰۴۸ ق عراق را به قصد قم ترك گفت و در شهر مقدس قم ساکن شد.در فقه ،حدیث و کلام ید طولایی داشت، وی همچنین مانند سایر

علمای عهد خویش خالی از قریحه های شعری و ادبی نبود و ابیات زیادی از او به یادگار باقی مانده است. پس از اینکه در قم ساکن شد شاه سلیمان صفوی منصب قاضی القضاة این شهر را به وی داد و او را امام جمعه شهر قم کرد. مولی محمد طاهر تا سال ۱۱۰۰ ق که درگذشت این منصب را در اختیار داشت.[۵]

شیخ حرعاملی ،شیخ نور الدین اخباری و مولی محسن فیض کاشانی از او اجازه روایت دریافت کرده اند.[۶] همچنین علامه مجلسی در سال ۱۰۸۶ ق از او اجازه روایت دریافت کرده است.[۷]

درطول سال های متمادی علمای امامیه اورا ستوده اند و از جایگاه او تقدیر کرده اند. شیخ حر عاملی او را عالم محقق و فقیه محدث نامیده است.[۸] مجلسی از او به عنوان عالم ورع اجل یاد می کند[۹] صاحب ریاض العلماء او را از مشاهیر فضلای عصر خویش می داند.[۱۰] علامه امینی او را از یگانه عالمان در عصر خود دانسته و تصریح می کند که وی درفقه، فلسفه، حدیث، ادبیات و شعر مهارت داشته است.[۱۱] محدث نوری نیز از وی با عنوان عین الطائفه و وجه الطائفه یاد کرده است.[۱۲]

۳. مشهورترین تألیفات مولی محمد طاهر

از وی آثار زیادی برجای مانده است که تعداد آنها بالغ بر ۵۰ اثر است[۱۳] ولی مهمترین آثار او که در دست است از این قرار است:

۱.حجة الاسلام: شرح تهذیب الاحکام شیخ طوسی است و مقدمه مفیدی در اصول فقه و کلام دارد که البته گاهی از آن با عنوان شرح تهذیب الاحکام یاد می شود که همین کتاب است.[۱۴]

۲.حکمة العارفین فی رد شبه المخالفین: کتابی است در نقد افکار فلاسفه و صوفیه[۱۵] که نسخه های خوبی از آن در دست است ولی تاکنون به طبع نرسیده است.

۳.الاربعین فی فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام: وی در این کتاب ۴۰ دلیل برای اثبات امامت فراهم آورده است و فاتحه ای در آغاز کتاب در خصوص اخباری که اهل سنّت برای امامت

ریشه‌های مخالفت شدید علما در برابر متصوفه را باید در وضعیّت تصوف این دوره جستجو کرد. رسوخ دعویهای فریبکارانه ، انحطاط اخلاقی در میان صوفیان، عقایدی چون تساوی ادیان، حلول، مدح ابلیس و امثال اینها سبب سوءظن متشرعان به صوفیان می شد. البته یکسونگری خواهد بود که صرفا کاستی‌ها و لغزشهای صوفیان را عامل مخالفت فقیهان با این گروه بدانیم. دلیل عمده این ضدیت، داعیه‌هایی بود که صوفیان درباب ولایت و مقام اقطاب و مشایخشان داشتند و به این اختلافات دامن می زد.

امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده اند آورده است[۱۶] این کتاب چاپ شده و در دست است اما مشخص نیست چرا میرزا عبدالله افندی این کتاب را درباره جبر و تفویض و امر بین الامرین دانسته است.[۱۷]

۴.تحفة الاخیار وکشف الاسرار فی شرح مونس الابرار: مونس الابرار قصیده ای به زبان فارسی است که مؤلف در مدح امیرالمؤمنین علیه السلام و ردّ صوفیه سروده است.[۱۸]

۵.سفینة النجاة: کتابی است در اخلاق و اعتقادات که توسط انتشارات نیك معارف به چاپ رسیده است و مقدمه خوبی درباره مولی محمدطاهر قمی به ویژه احصاء دقیق آثار وی دارد.

۴.عصر مؤلف

مرحوم مولی محمد طاهر قمی در قرن ۱۱ هجری یکی از قرون متأخر هجری می زیسته است و هم عصر با عالمانی همچون

حرّعاملی،فیض کاشانی و مجلسی رحمهم الله بوده است.

این عصر دوره شکوفایی علم حدیث، فلسفه و سایر علوم شیعی محسوب می شود و عالمان زیادی در مدارس اصفهان، قم و مشهد درآن دوره پرورش یافتند.

حکومت صفوی که سرآغازش با نام شیخ صفی االدین اردبیلی پیوند خورده است و شاه اسماعیل صفوی آن را تأسیس کرد در ابتدا از حمایت خاص صوفیان برخوردار بود؛ شیخ صفی الدین اردبیلی (د۷۳۵هـ) از شخصیت های نامی تاریخ ایران بود که ابتدا در گیلان مرید و شاگرد فردی به نام شیخ زاهد گیلانی(د۷۰۰ق) – که طریقتی به اسم زاهدیّه را راهبری می کرد –بود.[۱۹] سپس به آذربایجان آمد و بر تخت مرشدی نشست و تعداد زیادی مرید در اطراف خود جمع کرد.

گرچه سرآغاز حکومت صفویه با نقش پررنگ و حمایت همه جانبه صوفیه پیوند خورده است اما پس از مدتی عالمان شیعی نفوذ خود را در دربار صفویه افزایش دادند و این امر منجر به کمرنگ شدن نقش صوفیان گشت و در اندک زمانی یعنی همزمان با قرن ۱۱ هجری حکومت صفوی به یک حکومت کاملا ضد صوفی تبدیل گشت.

دودمان صفوی، از نیروی صوفیان قزلباش به شیوه‌ای بسنده بهره جستند. اختلاف شیخ صفی، پس‌از قدرت‌یابی نیز در پرتو تلاش‌ها و جانبازی‌های قزلباشان، نظامی را که حاصل استحاله طریقت صوفیگری اردبیل از سیر و سلوک به سلطنت و سیاست بود، تثبیت کردند. اما به تدریج، کنش‌های قزلباشان جهت دست‌یابی به قدرت و دسیسه‌هایشان دراین زمینه، موجبات سلب اعتماد حاکمیت را فراهم ساخت دولتمردان صفوی دریافتند که صوفیان قزلباش به عنوان معارضان قدرت ظل اللهی و مزاحم منافع سیاسی‌شان هستند، به ویژه که دراین دوره شورش‌هایی از سوی صوفیان و با داعیه‌های مساوات طلبی برضد حکومت رخ می داد. این گستاخی ها تاب دان حد بود که قزلباشان همسر سلطان محمد خدابنده را در حضور وی به قتل رساندند ولی او هیچ اقدامی نتوانست بکند.[۲۰]

علاوه برحاکمیت صفوی، گروه دیگری که با تصوّف شدیدا مبارزه می کردند علما بودند. نفوذ روز افزون عالمان شیعی در نظام صفوی و همدلی و همسویی حاکمان در مخالفت با تصوف ، برتشدید روند تصوف زدایی افزود.

تقریبا عالمان شیعی به جز دوره محدودی در زمان شاه اسماعیل دوم که توسط وی طرد شدند[۲۱] غالبا مورد تکریم و احترام شاهان صفوی به ویژه در دوره شاه طهماسب و شاه عباس بودند. عالمان آن دوره، تصوّف را خطری برای دین و برای متولیان دین می دانستند و از این رو به مبارزه با این فرقه پرداختند.

ریشه‌های مخالفت شدید علما در برابر متصوفه را باید در وضعیّت تصوف این دوره جستجو کرد. رسوخ دعوی های فریبکارانه انحطاط اخلاقی در میان صوفیان، عقایدی چون تساوی ادیان، حلول، مدح ابلیس و امثال اینها سبب سوءظن متشرعان به صوفیان می شد. البته یکسونگری خواهد بود که صرفا کاستی‌ها و لغزشهای صوفیان را عامل مخالفت فقیهان با این گروه بدانیم. دلیل عمده این ضدیت، داعیه‌هایی بود که صوفیان درباب ولایت و مقام اقطاب و مشایخشان داشتند به این اختلافات دامن می زد. باری حاصل و پیامد این ستیزها، هجرت شمار فراوانی از صوفیان به هند همچنین رکود و خمودگی ادبیات در قلمرو عرفان بود.[۲۲]

سید نعمت الله بن عبدالله موسوی جزائری از شاگردان برجسته علامه مجلسی پس از اینکه مشغول به تألیف کتاب "مقامات النجاة" درباره اسمای حسنای الهی شد، مجلسی در نیمه های کار او را از ادامه کار نهی کرد چرا که شامل برخی مطالبی بود که از نظر استاد صوفی مآبانه بود.

از سوی دیگر جریان تصوف نیز کاملا دست بسته نبود و تلاش کرد با ایجاد تفرقه بین علما و نسبت دادن گرایشهای صوفی گری به برخی علمای شیعی آنان را همداستان خود معرفی کند. در مورد مجلسی اول داستان همراهی او با صوفیه و درگیری اش با مولی محمد طاهر قمی یکی از این نمونه هاست. مولی محمد طاهر که حدود نیم قرن در قم سکنا داشت و منصب امام جمعه شهر را در دست داشت به راحتی توانست تفکر ضد عرفان و فلسفه خود را گسترش دهد. شیخ آقا بزرگ تهرانی تفصیل ماجرا را نقل کرده و نشان داده است که برخی تهمت ها به مجلسی اول درباره صوفی گری با توجه به اظهارات مجلسی دوم در رساله اعتقادات و برخی قرائن دیگر دروغین است.[۲۳] داستان کدورتی که میان مولی محمدطاهر قمی و فیض کاشانی پیش آمده بود نمونه ای از این پدیده است؛ مولی طاهر فیض را به دلیل افکار فلسفی و عرفانی اش به فساد عقیده متهم کرده بود اما بعد پشیمان شد.[۲۴]

پدیده دیگری که شاهد آن هستیم تلاش های صوفیانه ای است که نه جبهه تصوّف، بلکه معدودی از عالمان جبهه فقهاء و متشرّعه که در اکثریت قرار داشتند خواسته یا ناخواسته آن را رقم زده اند. برخی از این عالمان با اینکه در عقاید شیعی خود پایمردی می کردند، اما آثاری خلق کردند که رگه هایی از تعالیم تصوف در آنها به چشم می خورد، شاید بتوان این تعلیمات را از منظر دینی نامشروع دانست ولی خواه ناخواه افکار عمومی را به معارف صوفیّه رهنمون می ساخت و انتساب نویسنده آن به تصوّف نتیجه اجتناب ناپذیر آن بود. برخی کتاب های فیض مثل "کلمات مکنونه" یا "کلمات مخزونه" و یا برخی تاویلات وی در کتاب "الوافی" از نمونه آثاری است که می تواند زمینه را برای اتهام وی به تصوّف فراهم کند چرا که محتوای برخی از این آثار ناخودآگاه افکار عمومی

را به سـوی معارف صوفیه سـوق می دهد. تفسـیر "مواهب علیّه" ملاحسین کاشفی سبزواری صاحب "روضة الشهداء"نیز در این گروه می گنجد.

سید نعمت الله بن عبدالله موسوی جزائری از شاگردان برجسته علامه مجلسی پس از اینکه مشغول به تألیف کتاب "مقامات النجاة" درباره اسـمای حسنای الهی شـد، مجلسی در نیمه های کار او رااز ادامه کار نهی کرد چرا که شامل برخی مطالبی بود که از نظر استاد صوفی مآبانه بود.[۲۵]

گرچـه جریان غالب در این دوره، صوفی سـتیزی بود اما از آن سـو جریان عرفانی- فلسـفی علی رغم قرار گرفتن در اقلیت بسیار تقویت شـد؛ هنگامی که یـک موج فرهنگـی در جامعه ای ایجاد می‌شـود عناصر مخالف این جریان فرهنگـی در جامعه دو واکنش کاملا متفاوت نشـان می دهند، گروهی از ایـن عناصر مخالف در راسـتای این جریان فرهنگی قرار می گیرند و همداسـتان آن می شـوند و گروه دیگری آن قدر خود را تقویـت می کنند تا این موج آنها را نابود نسازد. ماجرای این دوره نیز از این قاعده مستثنی نبود، فرهنگ غالب صوفی ستیزی و مخالفت با تفلسف و تصوف بود اما بر اسـاس حقیقت فوق گرچه اکثریت با این جریان همراه شدند اما گروه های مخالف قبلی تقویت شده و بعضا جریان های جدیدی به وجود آوردند که بسیار قوی تر از قبل بودند.

با این زمینه بود که در این دوره بنیان فلسفه ای که حدود ۴۰۰ سال است در عمق فرهنگ و دینداری تشیع ایرانی نفوذ کرده است بنا نهاده شد. این پدیده فرهنگی ناشی از تقویت عناصر مخالف در مواجهه با یك موج جدید است.

ملاصدرا که شـاهد مخالفت های شـدیدی با فلسفه اش بود که البته به فلسـفه وی نیز محدود نماند و شخصیت او را هم هدف قـرار داد در چنین دوره ای بنیان های فلسـفه خاص خویش را پی ریزی کرد.

وی تلاشش را برای پالایش و اسلامی کردن این فلسفه بیش از هم سلکان گذشته اش به کار گرفت و فراورده های تلاش فکری خـود را علوم الهی نـام نهاد. صدر المتالهین مکتبـی ارائه کرد که درعین اینکه بر اساس ادعای خودش نه فلسفه بود و نه عرفان و نه کلام[۲۶] ولی در عمل چیزی شد که وام دار تمام آنها بود.

۵. نگاهی به کتاب حکمة العارفین

این کتـاب از ان رو که تألیف یکی از محدثان و فقهای امامیه در قرن ۱۱ هجری است می تواند منبع خوبی برای بررسی وضعیّت فرهنگی و اعتقادی آن دوره باشد. مضمون این کتاب تلاشی برای پیراستن معارف اهل بیت علیهم السلام از فلسفه و عرفان محسوب می شود. از این رو درخور بررسی است و به نظر می رسد نسبت به نمونه های مشابه آن در دوره مؤلف از ویژگی قوّت برخوردار باشد.

مهـم ترین نکاتی که از لحـاظ ملاك های تحقیق و تصحیح این کتاب را مهم جلوه می دهد از این قرار است:

۱. حکمـه العارفین تالیف یکـی از عالمان بزرگ عصر صفوی اسـت که تألیف آن نقش پررنگی در ایجـاد موج فرهنگی پیرایش دین از گرایش های فلسفی و عرفانی داشته است.

۲. بیشـینه کتبی که به مخالفت با فلسفه و عرفان پرداخته اند به بحث عرفان پرداخته واز فلسفه یا کمتر گفتگو کرده و یا اصلا گفتگو نکرده اند به طوری که یافتن کتبی که مستقلا در ردّ فلسفه نگاشـته شده باشد بسیار دشوار اسـت. اما کتاب حکمه العارفین به طور مفصّل به نقد فلسـفه پرداخته است و حدوداً ۴/۵ حجم کتاب نقد فلسـفه و۱/۵ آن نقد عرفـان از منظر اعتقاد بـه وحدت وجود است.

این کتاب از ان رو که تألیف یکی از محدثان و فقهـای امامیـه در قرن ۱۱ هجری اسـت می تواند منبع خوبی برای بررسـی وضعیّت فرهنگی و اعتقادی آن دوره باشـد. مضمون ایـن کتاب تلاشـی بـرای پیراسـتن معارف اهل بیت علیهم السـلام از فلسـفه و عرفان محسوب می شود.

۳. شیوه نقد این کتاب تنها مستند بر تضاد نمایی مطالب فلسفی با معارف روایی نیسـت بلکه در بسـیاری از موارد مؤلف وارد بحث فلسـفيِ عمیقی شده و با خود مبانی فلسفی دستاوردهای فلسفی را در محل تردید قرار داده است.

۴. این اثر تنها به نقد معارف فلسفی-عرفانی اکتفا نکرده است بلکه در هر مورد به طور واضح و روشن تلاش کرده اعتقاد صحیح را در آن زمینه به شکلی که متخذ از کتاب و سنّت باشد ارائه کند.

۵. این کتـاب در عین اینکه یک کتاب اعتقادی اسـت حاوی مطالب تفصیلی در برخی موضوعات دیگر است. دراین کتاب بحث هـای فقهی تفصیلی درباره معنای عدالت مطرح شـده و یا مقدمه مفصّلـی در اثبات وجوب تمسـك به اهل بیت علیهم السـلام بر اساس منابع اهل سنت در آن فراهم آمده است.

صبغه اصلـی کتاب بحث های کلامی اسـت ولی نه در قالب کلام مشـهور خواجـه ای بلکه در قالب کلامی کـه از آن تعبیر به کلام معارفی شد و بیش از آنکه به دفاع از آموزه های تشیّع در برابر غیر شیعه بپردازد سعی می کند آموزه های داخلی این مذهب را که با پیرایه های فلسفی-عرفانی آمیخته است خالص کند.

۶. اشاره ای به محتوای کتاب

مؤلف کتاب یک متکلم، فقیه و محدث شیعی است که تقریرات وی حاکی از مهارت وی در فلسفه است، شاید اگر وی فلسفه را در زمره علوم بی فایده و ضالّه نمی دانسـت حتما اثر مسـتقلّی هم در این زمینه می آفرید. در این عین حال گزافه نیسـت اگر بگوئیم که می توان براساس همین کتاب دیدگاه های فلسفی وی را بازسازی

کرد.
وی دراین کتاب نقش یک متکلم را دارد، ولی کلام او با کلام خواجه ای قرن هفت در تجرید و شـروح کلامی آن متفاوت است، مولی طاهر سـعی می کند بـه ابطال مضامین فلسـفی با تکیه بر مطالب روایات به طور مستقیم بپردازد. در شیوه های کلامی قرن۷ و پس از آن پایبندی به تمهیدات عقلی و استدلالی بسیار زیاد است ولی شـیوه نـگاه او به آموزه های اهل بیت علیهم السـلام در این کتاب رنگ و بوی متفاوتی دارد.
مولی محمد طاهر همان طور که در مقدمه کتاب ذکر می کند در دوره ای قرار داشـته است که مطالب فلسفی، بسیاری از پیروان اهل بیت علیهم السلام را در دام خود گرفتار کرده بوده است. مؤلف درباره هدف تالیف کتاب چنین می گوید:
«پس از اینکه دیدم مردم حق را کنار نهاده و به سـمت باطل تمایل یافته اند و آنچه را ماندنی اسـت وانهاده، به زائل شدنی روی آورده اند و آنچه که با وهم و خیال نوشـته اند را دوسـت می دارند و از آراء فلاسـفه ... پیروی می کنند و به خاطر آن فرقه فرقه شده اندو دیدم که برخی مذهب متأخّرین مثل فارابی و ابن سینا و امثال آنها را برمی گزینند وبرخی مذهب افلاطون و ارسـطو و امثال آنها از یونانیـان گمراه را برمی گزینند و برخی مذهب صوفیان را پیروی کنند و برخی دیگر از آثارمتکلّمین بدعت گذار بهره جویند این کتاب را برای بیان لغزشها و اشتباه آنان در مسائل دینی تالیف کردم و آن را حکمة العارفین فی دفع شبه المخالفین نامیدم».[۲۷]
امـا آنچه کـه در این میان جالب توجه اسـت نامی اسـت که مولی محمد طاهر برای کتابش انتخاب کرده اسـت. در گام اول به نظر می رسـد کتابی با عنوان "حکمـة العارفین" را یکی از مدافعان سرسـخت عرفان و فلسفه نگاشته باشـد در حالی که چنین نیست. درخصـوص علّت این نامگذاری مؤلف تصریحـی در مقدمه کتاب یـا در متن کتابش ندارد اما مطلبی کـه وی در مقدمه کتابش نقل کرده نشان می دهد که این نامگذاری جنبه کنایه ای داشته است و مؤلف قصد داشته اعلام کند که "حکمت" واقعی "معرفت امام" است و عارفان حقیقی کسـانی اند که از آن آگاه باشـند. وی در پاسخ به این پرسـش که چگونه جایز است فلسفه را مذمّت کرد در حالی که فلسفه حکمت است و فلاسفه نیز حکما هستند و خداوند نیز در آیه: «وَ مَنْ يُؤْتَ الحِکْمَةَ فقد اُوتِیَ خَیْرا کَثیرا»[۲۸] حکمت را ستوده است، به روایاتی که در ذیل این‌آیه وارد شده ،[۲۹] اشاره می کند و می گوید که براساس آنها حکمت معرفت امام است. او می گوید:
فعلی هذا التّفسیر، الحکمة هی معرفة الإمام وَ الحکیم هو الّذی عرف إمام الحقّ و اکتسـب منه المعارف الدّینیّة، و لاریب أنّ الأئمة الطّاهـرة من العترة ائمّة الحقّ، و معادن الحکمة، تعلّموا الحکمة من رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله.
مولی طاهر قمی در این کتاب از دیدگاه های بسیاری از فلاسفه هم عصر خود به ویژه صدرالمتألهین انتقاد کرده اسـت. مولی طاهر از دیدگاه صدر المتألهین در بحث حدوث عالم به شـدت انتقاد می کند و می گوید:
ثـمّ اعلـم إنّ مـن الاعتقـادات الباطلـة السّـخیفة هـو قـول بعـض فضـلاء المتأخّریـن، وهـو صـدر الدّین محمّد الشّیرازیّ فی حدوث العالم، و هذه عبارته:«العالم بجمیع ما فیه حادث زمانیّ، إذ کلّ ما فیه مسـبوقالوجود بعدم زمانیّ بمعنی إنّ هویّة من المهیّات الشّخصیّة إلاّوقد سبق عدمها و وجودها عدمها سـبقا زمانیّا، و بالجملةلاشیء من الأجسام و الجسمانیّات المادیّة ـ فلکیّا کان أوعنصریّا و نفسـا کان أو بدنـا ـ إلاّ و هو متجدّد الهویّة والشّـخصیّة»[۳۰] و هذا قول مأخوذ من نصوص محیی الدّین المغربیّ الأندلسیّ، و بطلانه فی غایة الظّهورمخالف للدّین و العقل ضرورة.

قمـی: «پس از اینکه دیدم مردم حق را کنار نهاده و به سمت باطل تمایل یافته اند و آنچه را ماندنی است وانهاده، به زائل شدنی روی آورده اند و آنچه که با وهم و خیال نوشته اند را دوست می دارند و از آراء فلاسفه ... پیروی می کنند و به خاطر آن فرقه فرقه شده اند و دیـدم که برخی مذهب متأخرین مثل فارابی و ابن سـینا و امثال آنها را بر می گزینند وبرخی مذهب افلاطون و ارسطو و امثال آنها از یونانیـان گمـراه را برمـی گزینند و برخی مذهب صوفیان را پیروی کنند و برخی دیگر از آثارمتکلّمیـن بدعت گذار بهره جویند این کتـاب را برای بیان لغزشـها و اشـتباه آنان در مسـائل دینی تالیف کـردم و آن را حکمة العارفین فی دفع شبه المخالفین نامیدم».

وی همچنین در بحث باور ملاصدرا به وحدت وجود به شـدّت از وی انتقاد کرده و می گوید:
ثـمّ اعلم إنّ من القائلین بوحـدة الوجود من المتأخّرین الفاضل الشّیرازیّ المدعوّ بصدرالدّین صرّح فی الأسفار و الشّواهد بأنّ الوجود العامّ أمر اعتباریّ عقلیّ و لکن له أفرادحقیقیّة عینیّة و وجود الواجب أصل الحقیقة الوجودیّة و غیره من الوجودات تجلّیات وجهه وجماله و أشـعّة نوره و کماله و إنّه تعالـی یدرك بجمیع الحواسّ الظّاهرة و الباطنة و لکـنّ العرفاءعارفون بالإدراك، و غیرهم غیر عارفین به. و بطـلان هذه الاعتقادات و فسـادها لایخفی علیمن له أدنی معرفة بالدّین و سنبیّن إن شاء اللّه بطلانها و فسادها.و مراده بالعرفاء القائلین بهذه المقالات الباطلة الفاسدة کمحیی الدّین و أمثاله من المتصوّفة، قال فی الأسـفار:«إنّ أفراد مفهوم الوجود لیسـت حقائق متخالفة، بل الوجودحقیقة واحدة و لیس اشـتراکها بین الموجودات کاشتراك الطّبیعـة الکلّیّة ـ ذاتیـّة کانت أو عرضیّة ـ بین أفرادهـا إذالکلّیّة و الجزئیّة مـن عوارض الماهیّات الإمکانیّـة و الوجودکما مرّ لایکون

کلیّا و لاجزئیّـا، و إنّما له التّعیّن بنفس هویّتهاالعینیّة و لایحتاج إلی تعیّن آخر کما لایحتاج فی موجودیّته إلیوجود آخر لأنّ وجوده ذاته فی مبحث التّشـکیک أنّ التّفاوت بین مراتب حقیقة واحدة و التمیّز بیـن حصولاتها قد یکون بنفس تلـک الحقیقة،فحقیقة الوجود ممّا تلحقها بنفس ذاتهاالتعیّنات و التشخّصات و التّقدّم و التّأخّر و الوجوب والإمکان والجوهریّة و العرضیّـة و التمام و النّقص لابأمر زائدعلیها عارض لها و تصوّره یحتاج إلی ذهن ثاقب و طبع لطیف».[۳۱]

مولی محمد طاهر قمی همچنین از فیض کاشـانی نیز به خاطر برخی تأویلاتش در کتاب الوافی انتقاد کرده و به ویژه در بحث بداء می گوید:

اعلـم إنّ صاحب الوافی حیث بنی تفسـیر الآیات و الأحادیث علـی قواعـد المتصوّفـة و المتفلسـفة و مسـلّماتهم، فسّـر البداء تفسـیرا غریبایتعجّب منه صاحب الطّبع السّـلیم و العقل المسـتقیم و هـذه عبارته فـی الوافی:«فإن قیل: کیف یصحّ نسـبة البداء إلی الله تعالـی مـع إحاطة علمه بکلّ شـیء أزلا و أبدا علی ما هو علیه فـی نفس . . .»[۳۲]و لایخفـی أنّ صاحب الوافی بنی تفسـیره علی الفلسـفة و التّصوّف و جمع بینهما مع أنّالمتصوّفة ینکرون الفلسـفة أشـدّ الإنـکار کما یظهر مـن کلام الغزّالـی و الرّومـی و غیرهما. أمّـا قولـه بوجود العقـل بمعنی الجوهـر المجـرّد فموافق لمذهب الفلاسـفة و کذا نسبة الخلق إلی العقل، و لکن خطاب العقل و أمره بالإقبال و الإدبار یسـتلزم صدور أکثر (مـن) واحد من الواحد و هو مخالـف لقواعدهـم، و کـذا قولـه: «ثـم أفـاض النّفـوس الفلکیّـة بـإذن ربّـه ثـمّ الطّبائـع ثـمّ الصـور ثـمّ الموادّ»[۳۳]مخالـف لضوابطهم، لأنّه بزعم الفلاسـفة لم یخلق العقل الأوّل إلاّ ثلاثة أشـیاء: عقلا،نفسا، و فلکا و قوله:«فظهر فی حقیقة کلّ منها و فعل فعلها»[۳۴] لیس موافقا لمذاهب الفلاسـفة و لاالقواعد المتصوّفة القائلین بوحدة الوجود المخالف للدّین ضرورة. ثمّ لایخفی أنّ تفسیر الإقبال بالتّوجّه إلی عالم الخلق و الإدبار بالتّوجه إلی عالم القدس غیرموجّه، بل الموجّه العکس.

صاحب حکمة العارفین گرچه بخش معتنابهی از کتاب خود را به انتقاد از فلاسـفه اختصاص داده است ولی در جای جای کتاب خود بـر محیی الدین عربی خرده می گیرد و حتی در پایان کتاب بخش جداگانه ای را بـرای نمایاندن عبارات کفرآمیز ابن عربی اختصاص داده است. وی در بخشی از کتاب درباره ابن عربی می گوید:

ثـمّ اعلـم انّ محیی الدّین الّذی هو فـی الحقیقة ممیت الدّین قد شـهر القول بوحدة الوجودبین ضعفاء المسلمین بمکره و خُدَعه و کان یکذب لتسـخیر العوامّ و أشباه العوامّ من الطّلبة وترویج الباطل و یدّعی أنّـه رأی النّبیّ صلیاللهعلیهوآله فی النّوم وکان بیده کتاب فقـال له: هذا کتاب فصـوص الحکم خذه، و أخرج بـه إلی النّاس ینتفعون به،[۳۵] فصنّف کتابا مشـتملاً علی أنـواع الکفر و الزّندقة من أنّـه خاتم الأولیـاء و أنّ جمیع الأنبیاء و الأولیـاء أخذوا العلم منه و اقتبسـوه من مشـکاته و أنّه صاحب النّبوّة العامّة و أنّ جمیع الأنبیاء أتوه و اجتمعوا عنده لتهنّیه بختم الولایة و أنّه لم یأکل و لم یشـرب تسـعة أشـهر و کلّما وضعوا عنده المائدة تجسّم الله فقال له: أتأکل وتشـاهدنی، فکان یسـمن من غیر أکل و شرب. و کان من دعاویه الباطلة الفاسدة دعویوحدة الوجود، فصدّقه فیما ادّعاه جماعة کثیرة من السّـفهاء و الضعفاء، و کذّبه و حکـم بکفره جماعة من الأزکیاء والعقلاء.

بررسی محتوای کتاب نیاز به پژوهش گسترده تر و دقیق تری دارد اما در پایان برای آشـنایی بیشـتر با کتاب فقط عناوین بحس شده در کتاب را مروری می کنیم:

مقدمه:

فایده اول: زمان ظهور فلسـفه میان مسلمانان و علت گسترش آن؛ فایده دوم: روایاتی که نشـان می دهـد باید در معارف الهی به کتاب و سـنت مراجعه کرد؛ فایده سـوم:روایات متواتر شیعه و سنی که نشـان می دهد بایـد در اصول و فروع به کتـاب خدا و عترت تمسـک جسـت و هرکه به آنها متمسک شـود گمراه نخواهد شد؛ فایده چهارم:برخی کلمات غزالی در ذم فلسفه و فلاسفه

متن:

۱. اثبـات صانع و نشـان دادن کاسـتی روش فلاسـفه برای اثبـات آن: بحث اولویت ذاتـی؛ راه های ابطـال اولویت ذاتی نزد فلاسـفه(روش مولی عبد الرزاق لاهیجی، روش صـدر المتألهین، روش قوشچی، روش دوانی)؛ روش کتاب و سنت برای اثبات صانع؛ کاستی روش فلاسفه برای اثبات توحید خدا

۲. اختلاف درباره علم خداوند و بیان اعتقاد صحیح: روش درست اثبات علم خداوند، اثبات نبوت براثبات علم رسـول متوقف نیست، اعتقادات فلاسفه درباره علم الهی، اعتقاد گروه های مختلف، اعتقاد صحیح در مورد علم خداوند، رد شـبهات کسانی که علم خداوند به جزئیات را رد کرده اند

۳. خدا مدرک است

۴. افعال خدا غیر معلّلة بالأغراض است

۵. صفات سلبی خداوند

۶. صفـات ثبوتی خداوند و بیان اینکه صفات خداوند عین ذات اوست: دلایل آن؛ دلیل نقلی که نشان می دهد صفات خداوند عین ذات اوست

۷. اراده و کراهت

۸. قضا و قدر و بداء

۹. فایده اعتقاد به بداء: کلام فیض درباره بداء

۱۰. رد اعتقاد فلاسـفه درباره اینکـه خداوند و موجودات فاعل مضطرند: بیان اعتقاد فرقه های مختلف درباره جبر و اختیار(توضیح مذهب امر بین الامرین، معانی مفوضه، تحقیق در معنی قدریه)

۱۱. حسـن و قبـح و عقلـی: اعتقاد صحیح در بحث حسـن و قبـح؛ حکمت برخی اسـتدلالهایی که درباره توحید با وجود فطری بودن آن آمده است؛ بیان فروع حسن و قبح عقلی(شکر منعم،حسن تکلیف،وجوب قدرت و تمکّن برای تکلیف)

۱۲. قاعـده لطف: رد قاعده لطف و اسـتدلال به وجوب نصب از راه دیگر
۱۳. احباط و تکفیر: بحث گناهان کبیره؛ تحقیق معنی عدالت
۱۴. توبه: فرق بین توبه و استغفار؛ عفو
۱۵. شفاعت
۱۶. ثواب افعال عباد
۱۷. عقاب بنده مطیع
۱۸. بعث و نشور
۱۹. عذاب قبر
۲۰. بحث مجردات: دلایل نقلی که نفی وجود مجردات به جز خداوند می کنند؛ رد قول فلاسفه دروجود عقول مجرد
۲۱. کلام درباره قاعده الواحد
۲۲. معانی احادیث عقل
۲۳. اثبات عدم تجرّد روح
۲۴. وجوب و امکان و امتناع
۲۵. حدوث و قدم
۲۶. وجود و عدم
۲۷. خروج عن الحدین
۲۸. وجود ذهنی
۲۹. رابطه وجود و ماهیت
۳۰. ثبوت معدوم: شیئیت معدوم
۳۱. معنی لفظ "شیء"
۳۲. انواع ماهیت ها: ماهیت بسـیط و مرکـب؛ تفاوت تعین با ماهیت؛ آنچه در خارج است تنها هویت شخصیه است

خاتمه:

در ردّ وحـدت وجود و تفصیـل مطالبی که در آثار محیی الدین آمده است.

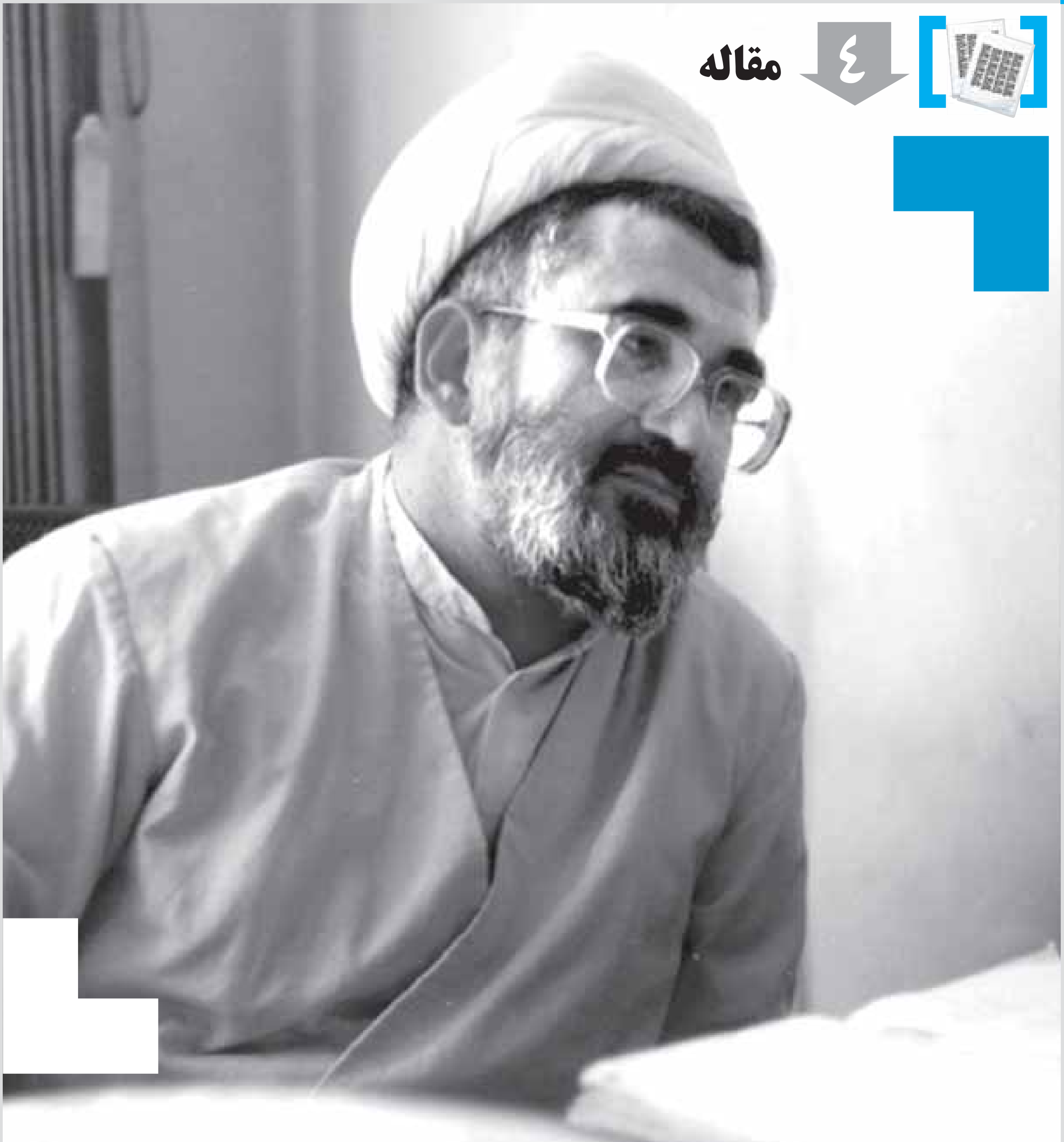
مآخذ:

۱. آقابزرگ تهرانی، محسـن بن علی ،الذریعة إلی تصانیف الشیعة،انتشارات اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیه، قم و تهران، ۱۴۰۸هـ.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، انتشارات الزهراء ، چاپ دوم، ۱۳۷۰ش.
۳. اسکندر بیک ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی،تهران، نشر طلوع و سیروس،۱۳۶۴ش.
۴. افندی، عبدالله، ریاض العلماء، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی،قم،۱۴۰۱هـ
۵. امینی،عبدالحسین،الغدیر،دارالکتاب العربی،بیروت، ۱۹۷۷م.
۶. حرّعاملی، محمد بن الحسن، أمل الآمل،مکتبةالأندلس، بغداد، ۱۳۸۵هـ.
۷. خوانساری،محمد باقر،روضات الجنات،انتشارات اسماعیلیان، قم.
۸. هدایـت، رضاقلی، ریـاض العارفین، به کوشـش مهرعلی گرگانی،تهران،کتابفروشـی محمودی.
۹. سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء،مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۸ هـ.
۱۰. صدرالدیـن شـیرازی، محمـد بـن ابراهیـم، الحکمة المتعالیـة فی الاسـفار العقلیة الاربعة،بیروت، دار احیاء التراث،چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۱۱. صدرالدین شیرازی،محمد بن ابراهیم،کتاب المشاعر،مؤسسة التاریخ العربی،بیروت،۱۴۲۰هـ
۱۲. علیزاده‌بیرجندی، زهرا، روياروپی اهل شـریعت با اهل طریقت در عصر صفوی،پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد،۱۳۷۰ش.
۱۳. فیض کاشـانی، محمد محسـن بن شـاه مرتضـی، الوافی،اصفهـان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، چاپ‌اول، ۱۴۰۶هـ
۱۴. قمی، علی بن ابراهیم، التفسـیر، به کوشش سید طیب موسوی جزائری، قم، مؤسسه دار الکتاب،۱۴۰۴هـ
۱۵. قمـی شـیرازی،محمدطاهر،حکمة العارفین،مجموعه خطی شـماره ۳۳۰۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، رساله پنجم.
۱۶. گرامی،سـیدمحمدهادی،مناهج البیان تلاشی برای پایه گذاری مکتب تفسیری حوزه خراسان،پژوهشنامه قرآن و حدیث،ش۱۳۸۸،۶ش.
۱۷. مجلسی،محمد باقر،بحار الانوار،مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳هـ.
۱۸. مقدمه سـفینة النجاة(اثر مولی محمدطاهر قمی)،حسـین درگاهی و حسـن طارمی، تهران، انتشارات نیک معارف،۱۳۷۳ش.
۱۹. مقدمه میراث حوزه اصفهان(دفتر اوّل)،اصفهان، مؤسسـه فرهنگی مطالعاتی الزهراء، ۱۳۸۴ش.
۲۰. نوری،حسین بن محمد تقی،خاتمة مستدرك الوسائل،مؤسسة آل البیت،قم، ۱۴۱۵هـ

پی نوشت‌ها:

۱. m.h.gerami@hotmail.com
۲. این اثر در حال پشـت سـر گذاشـتن مراحل تصحیح، تحقیق و تعلیق توسّط نگارنده است.
۳. در ایـن زمینـه نـگاه کنید بـه مقاله همیـن نگارنده تحـت عنوان «مناهـج البیان، تلاشـی بـرای پایه گذاری مکتب تفسـیری حـوزه خراسـان» در: پژوهشـنامه قرآن و حدیث،شماره۶،ص۱۴۶.
۴. این کتاب توسّط انتشارات نیك معارف تهران منتشر شده است.
۵. سبحانی،موسوعة طبقات الفقهاء، ج۱۱، ص۳۳۲.
۶. امینی،الغدیر،ج۱۱،ص۳۲۰.
۷. مجلسی،بحارالانوار،ج۱۰۷،ص۱۲۹.
۸. حرعاملی،امل الآمل،ج۲،ص۲۷۷.
۹. مجلسی،بحارالانوار،ج۱۰۷،ص۱۲۷.
۱۰. افندی،ریاض العلماء،ج۵،ص۱۱۱.
۱۱. امینی،الغدیر،ج۱۱،ص۳۲۰.
۱۲. نوری،خاتمه مستدرك،ج۲،ص۱۸۰.
۱۳. در این زمینه نگاه کنید به: مقدمه سفینة النجاة.
۱۴. آقابزرگ تهرانی،الذریعة،ج۶،ص۲۵۷.
۱۵. آقابزرگ تهرانی،الذریعة،ج۱،ص۴۱۹.
۱۶. آقابزرگ تهرانی،الذریعة،ج۳،ص۱۶۲.
۱۷. افندی،ریاض العلماء،ج۵، ص۱۱۱.
۱۸. آقابزرگ تهرانی،الذریعة،ج۱۵،ص۲۷۸.
۱۹. هدایت، ریاض العارفین، ص ۱۰۱.
۲۰. نگاه کنید به: مقدمه میراث حوزه اصفهان،دفتر اوّل،ص۱۶.
۲۱. اسکندربیگ ترکمان،تاریخ عالم آرای عباسی،ص۳۳۰.
۲۲. نـك: علیزاده بیرجندی،«رویارویی اهل شـریعت با اهـل طریقت در عصر صفوی»، پایان نامه ارشد دانشگاه فردوسی،سال ۱۳۷۰.
۲۳. آقابزرگ تهرانی،الذریعة،ج۴،ص۴۹۷.
۲۴. خوانساری، روضات الجنّات،ج۴،ص۱۴۶.
۲۵. آقابزرگ تهرانی،الذریعة،ج۲۲،ص۱۴.
۲۶. صدرالدین شیرازی،کتاب المشاعر،ص۵۲.
۲۷. گزارش درباره محتوای کتاب براساس مجموعه خطی ۳۳۰۷ کتابخانه مجلس شورای اسـلامی فراهم آمده است. در این مجموعه ۶ رسـاله قرار دارد که رساله پنجم آن کتاب حکمة العارفین اسـت. همچنین در این مقاله به علت مشخص نبودن شماره صفحه ها در نسخه خطی امکان ذکر آدرس دقیق نبود.
۲۸. بقره: ۲۶۹.
۲۹. علی بن ابراهیم، تفسیر القمی،ج۲،ص۱۶۱.
۳۰. صدرالدین شیرازی،کتاب المشاعر،ص ۱۲۰.
۳۱. صدر الدین شیرازی، الأسفار،ج۱،ص۱۲۰.
۳۲. فیض کاشانی،الوافی،ج۱،ص۵۰۷.
۳۳. فیض کاشانی،الوافی،ج۱،ص۵۳.
۳۴. همو،همانجا.
۳۵. ابن عربی،فصوص الحکم،ص۴۷.

مقاله ٤



بینش دینی و طرح وحی
در نگاه استاد فقید، آیت الله حاج شیخ علی صفایی حایری

ضرورت طرح مذهب اصیل

محمد حسین حسینیان قمی

اشاره
مرحوم آیت الله حاج شیخ علی صفایی حایری فرزند مرحوم آیت الله حاج شیخ عباس صفایی حایری و نوه آیت الله العظمی حاج شیخ محمد علی صفایی حایری متولد به سال یکهزار و سیصد و سی شمسی در شهر مقدس قم و متوفی به سال یکهزار و سیصد و هفتاد و هشت می باشد.
دروس سطح حوزه را در مدتی قریب به چهار سال نزد اساتیدی همچون آیات اعتمادی، فاضل هرندی، شهید محراب آیت الله مدنی و آقا سید مهدی روحانی و آیت الله سبحانی و نیز آیات فاضل و ستوده و میرزا حسین نوری طی نمود. در قسمت خارج نیز به مدت کمی از حاج شیخ مرتضی حایری و نیز محقق داماد بهره گرفت و عمده دروس این قسمت را نزد ابوی بزرگوارش طی نمود.
حاصل عمر استاد چیزی قریب به شصت اثر مطبوع و مجموعه ای از سخنرانی ها در مورد مسایل اسلام از تربیت اسلامی تا جامعه و حکومت و سیاست و اقتصاد اسلامی می باشد.
کار تالیف را از سن شانزده سالگی آغاز نموده و از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۴ با سلسله مقالاتی تحت عنوان مسئولیت و سازندگی در مجله نسل نو به چاپ رسید و با اسم عین- صاد شناخته شد. سپس در سال ۱۳۵۶ با چاپ کتابی با همین عنوان در دو جلد توسط انتشارات هجرت شهرتی به سزا یافت و تا زمان وفات نیز آثار استاد در همین انتشارات به چاپ می رسید. لیکن با رحلت وی و با تاسیس موسسه فرهنگی لیله القدر از سوی شاگردان، کار تنظیم و نشر آثار با انتشارات لیلة‌القدر ادامه یافت. علاوه بر این حاصل دیگر عمر استاد صفایی تعداد فراوان شاگردانی است که در محضر وی تربیت شده و رشد یافته اند.

صحبت از بازگشت به معارف اصیل وحی است و در رابطه با این رجعت، جمله‌هایی انقلابی می‌شنویم و روشنفکری‌های داغ‌تری را شاهد هستیم؛ و می‌خوانیم متن‌هایی پر از احساس و شعار و ادعا و ...، که این قصه با تمام هیاهویش زیاد هم جدید نیست.

ما می‌شنویم که باید به دامن وحی بازگشت و باز می‌شنویم که در این رجعت تنها باید از هدایت اهل بیت علیهم‌السلام بهره گرفت؛ که از غیر این در راهی نیست و در غیر این خانه متاعی نیست. همانطور که پیشترها شنیدیم از بازگشت به قرآن و همانطور که در این بازگشت‌های مکرّرمان بهره‌ای نیاوردیم و همان شد که باز از بازگشت‌هایمان سرافکنده بازگشتیم.

یکی با مونتاژ فلسفه‌های بیگانه در فکر باروری بنیادهای معرفتی دین است و آن یکی با شهود عرفانش و دیگری هم شاید با ترکیب این‌همه. تازه آن دورها هم که دیگر با کشفیات علم و با اتکا به روش تجربی از خیر این همه گذشته‌اند. حال در این میانه دیگر چه جای گفتن از بازگشت به وحی است؟!

مذهبی که با اتکا به عنصر ممتاز وحی، ادعا می‌شود همه چیز دارد، اما منطقش از ارسطو به عاریت گرفته شده و نظام فکری‌اش از فلسفه یونان مونتاژ شده و اخلاق و آزادی و عرفانش هم از سر تا پا مدیون کشف و شهود عرفایی است که با طریقتشان از تمام شریعت گذشته‌اند. و اینك هم که علم با کشفیات روزافزونش و با رهایی از مذهب، آن را عامل انحطاط معرفی کرده و از زمین رانده و به آسمانش تبعید نموده؛ که فقط در روز تعطیل صنعت و برای آرامش انسان مدرن، شاید دمی به زمین بیاوردش.

مذهبی که با اتکا به عنصر ممتاز وحی، ادعا می‌شود همه چیز دارد، اما منطقش از ارسطو به عاریت گرفته شده و نظام فکری‌اش از فلسفه یونان مونتاژ شده و اخلاق و آزادی و عرفانش هم از سر تا پا مدیون کشف و شهود عرفایی است که با طریقتشان از تمام شریعت گذشته‌اند. و اینك هم که علم با کشفیات روزافزونش و با رهایی از مذهب، آن را عامل انحطاط معرفی کرده و از زمین رانده و به آسمانش تبعید نموده؛ که فقط در روز تعطیل صنعت و برای آرامش انسان مدرن، شاید دمی به زمین بیاوردش.

با این همه ما صحبت از بازگشت به وحی را می‌شنویم و شاید چند لحظه‌ای هم تأمّل کنیم، اما آنچه حافظه تاریخی ما، برای ما بازگو می‌کند با این شنیده‌هایمان نمی‌سازد و روزی به فلسفه و روزی به عرفان و اینك هم به عروة‌الوثقای! علم چنگ می‌زنیم تا دین را سر پا نگاه داریم و شاید در این میانه هنوز هم با رودربایستی‌های ما مذهب مطرح مانده و شاید هم برای بهره‌برداری‌های سیاسی؛ که مذهب بهترین اهرم بسیج توده‌هاست.

این باورها واقعیت زندگی ماست اگر چه خوشایندمان نباشد.

آنها که به شعارها و گفته‌ها بسنده کرده‌اند و خود را با اسلامی کردن فلسفه یونان و اثبات پیامبری برای سقراط و شیعه کردن زورکی ابن‌عربی، راضی نگاه داشته‌اند، و یا به زندگی‌ای که متن شعارهایش از وحی و بطن واقعیت و تکنیکش

از غـرب آمده خو کرده‌اند و به این آمیزش چندش‌آور دل بسـته‌اند که هیچ، اما آنهایی که در میانه این کشـاکش درونی برای انتخاب نهایی درگیر هسـتند، من تنها برای آنها می‌نویسم. باشد که با بیان این دیدگاه از شـخصیتی متفاوت، راهی نو و حیاتی تازه در رابطه با گرایش‌هایمان بنیان گذاریم که در جریان زندگی و کوشش‌هایمان تا حد یك شـعار مبهم سـقوط نکند و زنده باشد و در لحظه لحظه زندگی‌مان زایش کند.

۱

مـا می‌پنداریم که باید به وحی رجعت کرد ولی به این سـوال بنیادیـن فکـر نکرده‌ایم که چه چیـز ما را از وحی جـدا کرد؟ نوع پاسـخگویی ما به این سوال، شکل نگرش ما را تعیین می‌کند. پس در رجعت به وحی مسأله به اینجا باز می گردد که اصلاً چرا بین ما و وحی فاصله افتاد؟ این خط اول است.

ما می‌پنداریم که باید به وحی رجعت کرد ولی به این سـوال بنیادین فکر نکرده‌ایم که چه چیز ما را از وحی جدا کرد؟ نوع پاسـخگویی ما به این سـوال شـکل نگرش ما را تعیین مـی کند. پـس در رجعت به وحی مسـأله به اینجا باز می گردد که اصلا چرا بین ما و وحی فاصله افتاد؟ این خط اول است.
اسـتاد صفایی همواره در طـرح دین و پیوند با وحی و در نهایت برای هماهنگی با مذهب اصیـل و بهره‌منـدی از هدایت‌های مسـتمر وحی، به این نقطه بنیادین توجه داشت.

اسـتاد صفایی همواره در طرح دین و پیوند با وحی و در نهایت برای هماهنگی با مذهب اصیل و بهره‌مندی از هدایت‌های مستمر وحی، به این نقطه بنیادین توجه داشـت. ایشـان مسأله را در رابطه با ریشه‌یابی علل بیگانگی از وحی و دوری از معارف اصیل آن آغاز می‌کـرد؛ چرا کـه اگر بیابیم چه عواملی منجر به این فاصله شـده، می‌فهمیم که عیب بنیادین در طرح دین و برخورد با وحی که حامل دین اسـت چه می‌باشـد. وقتی یافتیم چه چیز ما را از وحی بیگانه کرده، درسـت اینجا اسـت که دیگر می‌توانیـم در رابطه با تحلیل آن عوامـل، طرح رجعتی پربار را در میـان اندازیم. همانطور که به تحلیلـی دگرگون از جریان گرایش مذهبی ها به فلسـفه و عرفان خواهیم رسید.

بـا توجه به همین بیان کوتاه، اینك می‌توانیم به سـراغ تبیین بنیادهای فکری استاد صفایی برویم و فاصله‌ها را در شکل اندیشه و نحوه راهگشایی ایشان با نوع تلقی رایج، بیابیم و نشان بدهیم.

استاد با اتکا به این نقطه اولیه در زمینه عقب‌ماندگی مذهبی‌ها و کنار رفتن دین از صحنه فعال اجتماع به خصوص با پیشرفت‌های سـهمگین غرب، به تحلیلی متفاوت می‌پرداخت. تحلیلی که عوامل این عقب‌ماندگی و کنار رفت را تنها در رابطه با یك بعد آن بررسی نمی کـرد. بلکه تمامی ابعاد درونی و بیرونی مسـأله را یك جا مورد بررسی قرار می‌داد. به نظر استاد:

«آن چـه که دین اسـلام را از جامعـه و از زندگی عملی و از سیاست و حکومت و از سایر نظام‌های اجتماعی و اقتصادی و مالی و حقوقی و... کنار زده و حتی در برابر تصوف و فلسفه، بی‌بار معرفی نموده، دو اصل است: یکی بی‌اطلاعی از اسلام و دیگری اطلاع از وضع گذشته و کنونی جامعه‌های اسلامی.»[۱]

استاد برای توضیح عامل اول از عوامل اصلی کنار رفتن دین و بیگانگی از وحی می‌نویسد:

«این بی‌اطلاعی از اسـلام مسأله‌ای است که حتی محققان و دانشـمندان را گیج کرده اسـت. آن‌ها می‌بینند هیچ جای اسلام از طرز تشکیل پارلمان و یا انتخاب ریاست جمهور و یا سازمان اداری و سیاسی حرفی نیست، تا چه رسد در زمینه‌ی اجتماعی و یا دارایی و مسـائل حقوقی از قبیل حقوق کار و حقـوق بین‌الملل خصوصی و عمومی. حتی در قسـمت اخلاقی، که قسمت غنی و بی‌نیاز دین معرفی می‌شـود، می‌بینیم که از نظـام اخلاقی، که این همه احکام اخلاقی را می‌تواند تحمل کند، سـخنی نیست و اگر حرفی باشد تا سطح نوشـته‌های ابن مسکویه و غزالی و جامع السعادات و... است و این اسـت که یك محقق ترجیح می‌دهد به جای درگیر شـدن با این احکام خشـك اخلاقی بـه عرفان زنده‌ی هندی و تصوف غنی ایرانی با دو شـعار عشق و آزادی روی بیاورد و از آن بهره‌مند گردد. عرفانی با آن همه شـعر و غزل و زیبایی و لطافت. و حق هم دارد؛

صفایـی: «من می‌دیدم از زمان سـید جمال تـا به امروز که به اصطلاح دوره‌ی بیداری ما بوده، ما همیشه هدف داشته‌ایم اما راه و طرح و پایش از دیگران بوده و در نتیجه برداشت و منافعش هـم از همان‌ها. ما به راه، طرح و بـه پا فکر نکرده بودیم. به هدف بسـیار، اما به نقشـه‌ای که ما را برسـاند، هیچ گاه. این نقشـه همیشـه از دیگران بوده و با طراحی آن‌ها. ما حداکثر با آن‌ها ائتلاف کرده‌ایم و بر آن‌ها تکیه کرده‌ایم. درسـت همان کاری که قرآن نهی کرده اسـت: «لاترکنوا الی الذین ظلموا فتمسّکم النار»

www.ebnearabi.com

چون آن را یافته و برایش عرضه شده، اما این را نیافته و از عرضه‌ها بهره‌ای نگرفته است.»[۲]

وقتی نهضت ترجمه را می‌بینیم و وقتی ورود فلسفه و عرفان کفار را شاهد هستیم، خواهیم یافت که جریان ترجمه نمود یک عامل اصلی است و آن جدایی از وحی و خود این جدایی معلول انحطاط و جدایی مسلمانان از جریان اصیل اسلام و در نتیجه اهداف رسول الله می‌باشد.

و برای توضیح عامل دوم که در رابطه با تجربه تاریخی مذهب مطرح می‌شود و بدتر آنکه ما هنوز هم از این سرگذشت شوم خویش عبرت نگرفته‌ایم، می‌نویسد:

«این بی‌اطلاعی از اسلام از یك طرف و آگاهی از اوضاع مسلمان‌ها در گذشته و بیچارگی آن‌ها در طول قرن‌های اخیر به این نتیجه می‌رسد که دین از سیاست که هیچ، از انسانیت و عشق و آزادی هم جداست. آن‌ها می‌بینند در طول این قرن‌ها مسلمان‌ها و رهبران روحانی، آلت دست قدرت‌های بیگانه بوده‌اند و حقیقت آن‌ها را طعمه‌ی باطل خویش ساخته بودند. آن‌ها حتی از انقلاب فکری سید جمال، از مشروطیت ایران، به مقصد استعماری خویش رسیده بودند و اینگونه می‌بینند که با این شیوه‌ی رهبری، چاره‌ای جز کنار زدن دین از سیاست، حکومت و رهبری نیست.»[۳]

استاد در رابطه با تجربه‌ای که خود از تاریخ داشت به این نگاه بنیادین دست یافته بود و علل اصلی عقب‌ماندگی مذهبی‌ها و کنار رفتن وحی را در رابطه با درون جامعه مطرح می‌نمود. وی تجربه‌هایی که از تاریخ داشته و عبرتی که از آن دریافت نموده را چنین بیان می‌نمود:

«من می‌دیدم از زمان سید جمال تا به امروز که به اصطلاح دوره‌ی بیداری ما بوده، ما همیشه هدف داشته‌ایم اما راه و طرح و پایش از دیگران بوده و در نتیجه برداشت و منافعش هم از همان‌ها. ما به راه، طرح و به پا فکر نکرده بودیم. به هدف بسیار، اما به نقشه‌ای که ما را برساند، هیچ گاه. این نقشه همیشه از دیگران بوده و با طراحی آن‌ها. ما حداکثر با آن‌ها ائتلاف کرده‌ایم و بر آن‌ها تکیه کرده‌ایم. درست همان کاری که قرآن نهی کرده است: «لاترکنوا الی الذین ظلموا فتمسّکم النار»[۴] و من این آتش گرفتن و سوختن را بارها می‌توانستم ببینم. در عرض یك قرن بیش از چندین بار سوختن؛ از سوختن حکومت عثمانی و تجزیه‌ی آن، سوختن ایران و از دست رفتن آن، سوختن در مشروطیت و سوختن در تمام سرزمین‌های به اصطلاح اسلامی و سوختن در جنگ خاورمیانه و...»[۵]

این نگاه پیش از آنکه در تحلیل شکست مذهبی ها به سراغ عوامل بیرونی برود، مساله را در رابطه با عامل درونی پیگیری می‌کند و ریشه عقب ماندگی را در خودمان جستجو می‌کند. ما آموخته‌ایم که همیشه در شکست‌هایمان دست دیگران را نشان دهیم و همیشه عقب‌ماندگی‌هایمان را به استعمار ببندیم و خودمان را نقد نکنیم. استاد در ادامه‌ی تحلیلی چنین واقعی از شکست‌هایمان در متن تاریخ می‌افزاید:

«من می‌دیدم برای تهیه نیرو هم بر دشمن تکیه داریم و از آن‌ها حرف می‌شنویم، در حالی که به تعبیر قرآن این اطاعت و حرف شنوی چیزی جز عقب‌گرد نیست[۶] و چیزی جز سوختن و از دست رفتن نیست. و می‌دیدم که نتیجه این تکیه دادن‌ها و رکون‌ها و اعتمادها، از دست دادن‌ها و سوختن‌هاست و در نتیجه تنور بیگانه را گرم کردن و اجاق او را شعله‌ور ساختن و راه او را روشن کردن و آخر سر هم چوب نیم سوخته ماندن و یك چیز زیادی همانند فلسطین شدن. و نه تنها فلسطین، که سوختن همه کشورهای به اصطلاح اسلامی که همه‌شان بیش از گوشت قربانی نیستند و از مرغ دست کمی ندارند که در عروسی و عزا کبابش می‌کنند. و چرا نکنند که کمال مرغ همین است و اگر نکنند طعمه شغال می‌شود.»[۷]

و این همه را به همان عامل اولیه پیوند می‌دهد که اگر چنین است، فقط به خاطر عدم آگاهی ما از دین و نبودن طرحی در برخورد با وحی می‌باشد. آن هم طرحی که بتواند ما را به گونه‌ای با وحی گره بزند تا در تمامی جریانمان از هدایت وحی برخوردار شویم و معارف آن تمامی ابعاد زندگی‌مان را تحت پوشش قرار دهد؛ زیرا مادامی که ما اسلام را بنابر قالب هماهنگ آن یعنی مذهب اصیل، طرح نکنیم هم به التقاط دچار می‌شویم و هم دیگر یك قدرت مهاجم نخواهیم بود که مکتب‌های دیگر با سیستم‌های هماهنگ و منسجم خویش، دیگر مجالی برای مجموعه معارف وسیع اما پراکنده وحی نخواهند گذاشت. این دو بر روی هم ما را با عقب‌ماندگی‌هایمان و پناه بردن به دست آوردهای بیگانگان همراه خواهند کرد که حاصلش چیزی نیست جز اینکه هم از وحی و هم از هدایت جدا شویم که شدیم.

اینگونه است که نگرش ما به تاریخ بطور کلی عوض خواهد شد که وقتی نهضت ترجمه را می‌بینیم و وقتی ورود فلسفه و عرفان کفار را شاهد هستیم، خواهیم یافت که جریان ترجمه نمود یك عامل اصلی است و آن جدایی از وحی و خود این جدایی معلول انحطاط و جدایی مسلمانان از جریان اصیل اسلام و در نتیجه اهداف رسول الله می‌باشد. پس اینگونه دیگر فریب نمودها را نمی‌خوریم که خوب می‌دانیم که این باری که امروز مشاهده می‌کنیم تخمش را در جایی دیگر کاشته‌اند و آن بازگشت مسلمانان با رحلت رسول الله به جاهلیت است. این رجعت از اهداف مترقی رسول الله با غصب خلافت رقم خورده و با حکومت آن‌ها بود که

جامعه مسلمین اهدافش تا حد کشور گشایی و رفاه و تمدن سازی سقوط کرد و در این انحطاط است که دیگر نه وحی ضرورتی خواهد داشت و نه ولایت.

صفایی: من می‌دیدم آن‌ها که مدعی هستند باید اسلام را از سرچشمه اصلی‌اش گرفت، این اسلام را از راه اصلی‌اش، از راه خودش به مقصد نمی‌رسانند و هنگام بیان کردن این اسلام از طرح‌هایی غیر اسلامی مدد می‌گیرند و بر قدرتی خارجی تکیه می‌کنند و فقط به کمک شعار می‌خواهند اسلام را قالب بزنند و پیاده نمایند، در حالی که اسلام جز با پای خودش به مقصد نخواهد رسید و نه تنها هدف، بلکه راه هم باید راه خودش باشد.

زمانی که هدف اسلام در میان نباشد، معارف اسلام جز محدودیت باری نخواهد داشت و وحی زمانی که ضرورت نداشته باشد کنار می‌رود. اینجاست که زمینه آماده برای پذیرش دست‌آوردهای بشری فراهم می‌شود و کافی است که در این بدن آماده یك میکروب وارد شود، تا به سرعت تمامی بدن را فاسد کند. همانطور که جریان ورود فلسفه به صورت دفعی نبود، بلکه به تدریج آغاز شد و جمعیتی که از اهداف ناب خودش بریده و در نتیجه از معارف هماهنگ با اهداف نابش و هدایت‌های هماهنگ با معارفش بی نیاز شده، این جمعیت تهی آماده پذیرش مکتب‌هایی است که در حد همان آرمان‌های جامعه مسلمین بعد از رسول الله با اهداف رفاه و تمدن و ثروت، برنامه دارند، حتی این مکتب‌ها خیلی بالاتر از وحی هم جلوه می‌یابند و آورندگانش حتی بالاتر از هادیان دین قرار می‌گیرند.

این تحلیل صحیح و واقعی از علل جدایی مذهبی‌ها از وحی است و امروز که ما می‌خواهیم به وحی باز گردیم باید مسأله را اینگونه عمیق در نظر بگیریم و پیش از هر حرکتی، ابتدا طرحی جامع از اسلام یعنی مذهب اصیل را در دست داشته باشیم. طرحی که در اهداف و آرمان و مراحل با جریان رسول الله هماهنگ باشد تا در رابطه با این طرح کلی و جریان آن، در شکل برنامه‌ریزی، به وحی روی بیاوریم و گرنه قصه همان خواهد شد که بود و تاریخ همین صد ساله اخیر بر آن شهادت می‌دهد و بازگشتمان به وحی جز ملال و عقب‌ماندگی بیشتر هیچ باری برایمان نخواهد داشت. چنانچه در ادامه استاد می‌نویسد:

«من می‌دیدم آن‌ها که مدعی هستند باید اسلام را از سرچشمه اصلی‌اش گرفت، این اسلام را از راه اصلی‌اش، از راه خودش به مقصد نمی‌رسانند و هنگام بیان کردن این اسلام از طرح‌هایی غیر اسلامی مدد می‌گیرند و بر قدرتی خارجی تکیه می‌کنند و فقط به کمک شعار می‌خواهند اسلام را قالب بزنند و پیاده نمایند، در حالی که اسلام جز با پای خودش به مقصد نخواهد رسید و نه تنها هدف، بلکه راه هم باید راه خودش باشد. چه فرق می‌کند در قسمت سازندگی و تهیه افراد و یا جمع آوری این‌ها و یا در قسمت تبدیل شخصیت‌ها به قدرت و بستن افراد به حزب و به بنیان مرصوص؛ و چه فرق می‌کند که در قسمت تربیتی‌اش و یا در قسمت‌های اعتقادی‌اش یا در نظام‌های اقتصادی و قضایی و جزایی و حقوقی‌اش؛ در تمامی این‌ها و جز این‌ها نمی‌توان جز از طرح اسلامی و راه حل‌های قرآن به سوی راه حل دیگری رفت و اگر رفتیم این دیگر حکومت اسلام و حقیقت اسلام نیست؛ چون همین که هدف حکومتی اسلامی بود اما معیارهای انتخاباتی آن و روش سازندگی و جمع آوری و وابستگی افراد آن و یا تهیه نیرو و قدرت آن از جای دیگر آمد، اسلام طعمه‌ای خواهد شد و دستاویز محکمی و به همان جایی بر می‌گردد که از آن آغاز شده و بر آن دامانی می‌خوابد که در آن تربیت گردیده است.»[8]

استاد در نقد طرح‌هایی که همراه این عوامل و ضرورت طرح دین شکل گرفته‌اند یك ضعف اساسی را بیان می‌کند و آن محدودیت این طرح‌های ارایه شده است؛ زیرا که در زمینه یك جریان منفعل شکل گرفته‌اند و محدودیت همواره جزو جدا ناشدنی چنین زمینه‌ای است. از آنجا که ضربه‌ها بیشتر بر قسمت حکومتی و سیاسی اسلام وارد می‌شده، در نتیجه طرح‌ها نیز، تمامی محدود به طرح اسلام در رابطه با پاسخگویی به همین ضربه است. انفعال نشانه عقب‌ماندگی از حادثه است و زمینه بروز شتابزدگی در طرح خواهد شد.

این ضعف اساسی هم در مبنا و هم در مقاصد و هم شکل کار و روش طرح‌ها تأثیر گذاشته تا آنجا که در طرح دین، مسایل را از حکومت آغاز می‌کنند و همین انحراف در آغاز، راه و شکل و در نهایت مقصدی متفاوت از جریان وحی و مذهب اصیل را در آن طرح‌ها شکل داده است. همین نقطه شروع از حکومت را در طرح‌های ارایه شده از اسلام در این یك قرن و به خصوص در این پنجاه سال گذشته به خوبی می‌توانیم مشاهده کنیم. چنانچه استاد در جمع‌بندی نقد خویش و نشان دادن محدودیت طرح‌های ارایه شده می‌نویسد:

«از آن روز که این سؤال جای خود را باز کرد، ناچار جواب‌هایی در کنارش نشست و در قسمت‌های مختلف فلسفه و اقتصاد و حقوق ـ حقوق کار و جزا و بین الملل خصوصی و عمومی ـ کارهایی عرضه گردید و از آن جا که لبه تیز سؤال مربوط به مسائل سیاسی و حکومتی و اداری بود، در این زمینه نوشته‌های زیادی به دست‌ها رسید.

۱ـ این فعالیت‌ها و جواب گویی‌ها در حالی که گسترده و احیاناً عمیق بود، از پراکندگی زیادی هم برخوردار گردید و به آن

می‌مانسـت که یك اندام را تکه تکه کنند و نشـان بدهند و عرضه بدارنـد. در این نوعِ عرضه، قـدرت، تحرك و زیبایی و عظمت اندام محو می‌شـد و از دَسـت می‌رفت و چه بسا زشـت و زننده جلوه‌گر می‌شد.

فلسـفه می‌خوانیم تا از اسـلام دفاع کنیم! غافـل از اینکـه آنچـه ما با فلسـفه یونان و منطق ارسـطویی از آن دفاع می‌کنیم، دیگر اسلام نیست که اسلام برای حرکت خود از هیچ کس دیگری پا قرض نمی‌کند و اگر ما نمی‌توانیم با اسـلام، با مکاتب غرب درگیر شـویم این عیب اسـلام نیسـت کـه بهتر اسـت بگوییم ما منطق و محتوای اسلام را نفهمیده‌ایم و این است که از دیگران منطق و محتوا قرض می‌گیریم.

۲ـ پس از پراکندگی، خصوصیت شـتابزدگی و سـطحی بودن، چشـمگیر است. و البته این شتابزدگی حالت طبیعی کسی است که غافل‌گیر شده و به دفاع برخاسته است.

۳ـ و همیـن شـتابزدگی، یـك خصوصیت دیگـر را به وجود مـی‌آورد، کـه آن اشـتباه در عرضه طرح‌های اسـلامی اسـت. ما می‌بینیم طرح‌هایی در زمینه حکومت اسلامی ـ شورایی و فدرالی ـ و طرح‌هایی در زمینه تربیت اسـلام و اخلاق اسلام و عرفان اسلام و فلسفه اسلام، که این‌ها کاملاً اسلامی نیستند، بلکه از مکتب‌های دیگر نشانه دارند و متأثر شده‌اند.

۴ـ ایـن خصوصیات پراکندگی و شـتابزدگی و اشـتباه کاری، یـك خصوصیت چهارمی را به وجود می‌آورد که همان جامع نبودن طرح‌های عرضه شده اسـت. در این طرح‌ها... تمام اسلام گنجانده نشـده اسـت... [که ما] در عرضه طرح‌های اسـلامی به جامعیت و پیوستگی آن‌ها و ارتباط کلی آن باید نظر داشته باشیم.»[۹]

بـا این همه اسـتاد در زمینه برخورد با دیـن و پیوند با وحی و در نهایـت بهره‌مندی از هدایت‌های وحی، به ضرورت طرح مذهب اصیـل روی آورد و معتقـد بود برای اسـتمرار حیـات برتر دین در جریان زندگی انسـان معاصر، باید به چنین طرحی جامع بیندیشیم و بـه طراحی آن برای عرضه دین به صورت یك جا تلاش نماییم. و تنهـا در این صورت اسـت که هـم از التقاط بـه دور مانده‌ایم و هم در تکاپوی پیشـرفت و طرح مکتب، دچار انفعال نخواهیم شد. همانگونه که اسـتاد خود این دغدغه بنیادین در اندیشه‌ی خویش را چنین بیان می‌کند:

«مـن معتقد به طرح کلی مکتب هسـتم. ... باید اسـلام یك جا مطرح شـود، به خصوص آنجا کـه تفاوت‌ها فقط در مجموعه‌ها مشخص می‌شوند؛ چون نقاط مشترك گمراه می‌کنند. یك مجموعه فکری، از نقطه شروع تا پایان و مراحلی که نشان می‌دهد و ارتباط هایی که تحلیل می‌کند، شـناخته می‌شـود، وگرنـه هر مکتبی در قسـمت‌هایی با مکتب دیگر اشتراك دارد. و همین اشتراك‌ها باعث می‌شود که بگوییم اسلام هم همان را می‌گوید، در حالی که اسلام همـان را ولی نـه در همان مجموعه و نـه در آن جایگاه می‌گوید؛ که آنچه اسـلام می‌گوید باید با پایه‌ها و بارهایی که بر دوش دارد مقایسـه شـود و فهم شود و چه بسـا که همان گفته، آثاری کاملاً متفاوت را به دنبال بیاورد.»[۱۰]

آنگاه که معیاری وجود نداشـت و طرحی هـم در میان نبود و در نهایت حد و رسـم یك جریان هم مشخص نشده، هر چیزی را می‌توان به آن بست و از اجزا هم شاهد آورد. تا آنجا که دیدیم حتی مارکسیست‌های مسـلمان هم به این نکته پی برده بودند و تا آنجا پیش رفته بودند که مارکسیسم را هم یك نگرش اسلامی جا بزنند؛ که وقتی فلسفه یونان و منطق ارسطویی می‌تواند اسلامی شود، چرا منطق دیالکتیك نتواند!

صفایـی: مـن معتقد بـه طرح کلـی مکتب هسـتم. ... باید اسـلام یک جا مطرح شود، بـه خصـوص آنجا کـه تفاوت‌ها فقـط در مجموعه‌ها مشخص می‌شـوند؛ چون نقاط مشـترک گمـراه می‌کننـد. یـک مجموعـه فکـری از نقطه شـروع تا پایـان و مراحلی که نشـان می‌دهـد و ارتباطهایی که تحلیل می‌کند، شناخته می‌شـود، وگرنه هر مکتبی در قسمت‌هایی با مکتب دیگر اشتراک دارد. و همین اشتراک‌ها باعث می‌شود که بگوییم اسـلام هم همـان را می‌گویـد، در حالی که اسـلام همان را ولی نه در همان مجموعه و نه در آن جایگاه می‌گوید.

ما دیدیم با همین شباهت‌ها چه التقاطها که سر بر آوردند و چه نگاه‌های بیگانه‌ای که به اسلام بستند و هنوز هم می‌بندند. همانطور که با انسـان در اسلام به اومانیسـم اسلامی رسیدند! غافل از آنکه فاصله انسان در اسلام با انسان در اومانیسم از زمین تا آسمان است. فکری که می‌خواسـت کرامت انسانی را در بازگشت به انسان طرح بریزد و قله فکری‌اش اومانیسـم بود کجا و اسلامی که گام اول آن این است که انسان را حتی از خویشتن هم آزاد می‌کند و بالاتر این کـه حتی از آزادی هم آزاد می‌کنـد و در این آزادی از آزادی، طرح

بندگی اللهّ و عبودیت را در میان می‌اندازد. و از این دسته افکار در تاریخ مذهب زیاد دیده‌ایم که آرمان‌های ساخته بشری را به اسلام می‌بندند و قله اسلام را تکامل و یا عدالت می‌دانند. که بر این همه استناد هم می‌آورند و با حکم اخوت مومن طرح برادری و برابری را به اسلام می‌بندند. اینجاست که دیگر باید برای گذر از آن همه که گذشت، به طرح مذهب روی بیاوریم. چنانچه استاد در بیان این معیارها می‌گوید:

«من معتقد به این طرح کلی هستم و در طرح... معتقد به خصوصیت‌هایی هستم که استناد، جامعیت، استنباط و اصالت را در نظر دارم...[زیرا] اگر استخوان‌بندی یك فكر از آیات و روایات مشخص نشد و شروع و ختم‌هایش مستدل نشد، این طرح دیگر مستند نیست، اگر چه هزار آیه هم در آن آورده شده باشد. وقتی می‌گوییم اسلام از توحید آغاز می‌شود و به جامعه ایده‌آل و انسان ایده‌آل می‌رسد باید مستند داشته باشیم، در حالی که می‌بینیم اسلام از توحید آغاز نمی‌شود، که به توحید باز می‌گردد. و درك توحید، خود زمینه‌ها و بنیادهایی دارد. «انّما اعِظُکمْ بواحِدَةٍ انْ تَقُومُوا لله ... ثُمَّ تَتَفَکَّرُوا»[۱۱] و آیه «أوَ لَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی انْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللهُ السَّموات وَ الْارْضَ وَ ما بَیْنَهُما الّا بِالْحَقِّ و اجَل مُسَمًّی»[۱۲]، این دو آیه نشان می‌دهد که داستان از آزادی و تفکر و آن هم نه تفکر در آیات سماوات و ارض، که در ادراکات حضوری و بلاواسطه آغاز می‌شود و جهان با حق و اجل و نظام و جمال شناخته می‌شود و از این لحظه، جهان نه غایت است، که آیتی است و این بینش متحوّل، بارهای بزرگی خواهد آورد.»[۱۳]

صفایی: من معتقد به این طرح کلی هستم و در طرح... معتقد به خصوصیت‌هایی هستم که استناد، جامعیت، استنباط و اصالت را در نظر دارم...[زیرا] اگر استخوان‌بندی یك فكر از آیات و روایات مشخص نشد و شروع و ختم‌هایش مستدل نشد، این طرح دیگر مستند نیست، اگر چه هزار آیه هم در آن آورده شده باشد.

ما در دو قسمت آینده به سراغ همین طرح مذهب می‌رویم و از آنجا که فرصت کم است، فقط در تقابل فلسفه و عرفان، به طرح نقطه شروع مذهب اصیل و اختلاف آن با آنچه که حتی از مسلمین به اسم اسلام به جا مانده می‌پردازیم. همین نقطه شروع کاری اساسی است که اگر ما بخواهیم به درگیری با مکاتب دیگر بپردازیم همواره عقب می‌مانیم که باید با اتکا به طرح مذهب اصیل، تبدیل به یك قدرت مهاجم شویم و نه در خانه خویش که دشمن را در خانه‌اش اسیر کنیم. چنانچه امیرالمومنین می‌فرماید: «ذلیل شد آن که در بستر خانه‌اش به جنگ با دشمن پرداخت». و باز اشاره‌ای می‌کنیم به این جمله استاد، در جواب آنها که برای مقابله با مسیحیت و یهود و یا جریان‌های فکری دیگر، به آشنایی با آن ادیان و فلسفه‌های مکاتب مختلف می‌پرداختند. استاد می‌گفت:

«اسلام را درست بفهمید؛ که اسلام خودش جواب تمام فلسفه‌ها و فکرهای دیگر است.»[۱۴]

حال بگذر از آنکه امروزه در ساختمان‌های آموزشی‌مان حد از این همه گذشته که دیگر فلسفه می‌خوانیم تا از اسلام دفاع کنیم! غافل از اینکه آنچه ما با فلسفه یونان و منطق ارسطویی از آن دفاع می‌کنیم دیگر اسلام نیست که اسلام برای حرکت خود از هیچ کس دیگری پا قرض نمی‌کند و اگر ما نمی‌توانیم با اسلام، با مکاتب غرب درگیر شویم این عیب اسلام نیست که بهتر است بگوییم ما منطق و محتوای اسلام را نفهمیده‌ایم و این است که از دیگران منطق و محتوا قرض می‌گیریم.

۲

«من می‌دیدم که انسان و مذهب هر دو از آزادی و تفکر شروع می‌شوند و به شناخت‌ها (جهان بینی) و آرمان‌ها (ایدئولوژی) می‌رسند و بر اساس این دو اصل معرفتی و عقیدتی به نظام‌ها و احکام رو می‌آورند.»[۱۵]

استاد با اتکا به این شکل شروع برای تبیین جریان اسلام، از همین نقطه آغاز به طرحی دگرگون می‌رسید و در رابطه با همین مبنای متفاوت، به شکل‌گیری بینش دینی در انسان به عنوان مرحله اول می‌اندیشید. بینش دینی که حاصل بدون واسطه جریان تربیت اسلامی است. در نظر استاد:

«آنها که دین را از مقطع توحید یا نبوت یا انسان شروع می‌کنند در حقیقت آن را از وسط شروع کرده‌اند و از میان بریده‌اند؛ چون این‌ها همه به شناخت‌ها و تفکرهایی نیاز دارند و این قرآن است که می‌گوید «اِنَّما اَعِظُکُمْ بِواحِدَةٍ اَنْ تَقُومُوا لِلّهِ مثنی وَ فُرادی ثُمَّ تَتَفَکَّرُوا»[۱۶] قیام و تفکر، شروع پیشنهاد و طرح رسول است. این قیام به خاطر الله همان است که در آن آیه‌ها آمده «لَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ وَ الارض لَیَقُولُنَّ اللهُ»[۱۷] همان اللّهَ و حقیقتی که در نهاد خویش و در خلقت و فطرت خویش طالب او هستید و در جست و جوی او.»[۱۸]

بر همین اساس، استاد در طرح نقطه آغاز دین، به تحلیل حرکت و شکل کار رسول الله صلی الله علیه وآله می‌پرداخت و نشان می‌داد که جریان برخورد رسول با انسان و شروع تغییر انسان با اتکا به شکل‌گیری همین بینش دینی می‌باشد. و بنابر این، تربیت انسان را پیش از هر چیز دیگر می‌دانست که رسول الله صلی الله علیه وآله با جریان تربیتی خاص خود که از وحی سرچشمه می‌گیرد، بینشی

جدیـد را در انسـان به وجود می‌آورد. و همیـن بینش نقطه‌ی آغاز تغییر انسان و شـکل‌گیری مذهب اصیل یعنی جریان اصیل انسان در هستی می‌باشد. اسـتاد در تحلیل خود از روش برخورد رسول و نقطه آغاز شکل گیری بینش دینی، چنین می‌گفت:

«تربیت انسان به طور خلاصه از ادراکات حضوری و بلاواسطه آغاز می‌شـود. تفکـر در این ادراکات حضوری و به دور از شـک و شبهه، با سؤال آغاز می‌شود و نه با شک؛ که شک خود محتاج دلیل اسـت ولی سؤال بر اسـاس کنجکاوی انسان، عامل شروع استنتاج از ادراکات حضوری و سـرآغاز جریان رشد و جریان رویش و فلاح اسـت. انبیا با ذکر و یادآوری از ایـن معلومات حضوری کار را آغاز می‌کنند و این جریان فکری را از اسـلام تا ایمان تا تقوا تا احسـان تا اخبات تا سـبقت تا قرب تا لقاء و تا رضوان، پایه می‌گذارند و این چنین جریانی، فلسفه اسلامی را توضیح می‌دهد.»[۱۹]

این جا نقطه شروع تفکر است که آدمی همراه با هدایت ابتدایی رسـول بـه این تفکر بنیادین دسـت می یابـد و در رابطه با همین تفکر، به سه شـناخت کلی از خویش می‌رسد. سه شناخت کلی که در رابطه با اولین منبع شـناخت، یعنی ادراکات بدون واسطه مطرح می‌شـوند و بینش دینی را شکل می دهند. بینشی که به یك نظام فکری متفاوت از فلسـفه مسلمین می‌انجامد. این سنجش‌هایی که در انسـان همراه با ذکر و دعوت رسول شکل می‌گیرد منجر به سه شـناخت، یعنی شـناخت «تقدیر» و «ترکیب» و «وضعیت» برای انسان می‌شود:

«تقدیر؛ یعنی تو اندازه اسـتعدادها و مقدار نیروهایت را کشف کنـی و از اندازه آنها، ادامه و امتداد خود را بیابی. اندازه اسـتعدادها، نمایان‌گر ادامه توسـت. اینجاسـت که معاد مطرح می‌شود و بینش قرآن نسـبت به معاد همین گونه اسـت... در قرآن نسـبت به معاد، ایمان و گرایش و علاقه مطرح است و انسان به امتداد خود، نه تنها آگاه که علاقمند است: «یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَومِ الْآخِرِ»[۲۰].»[۲۱]

درسـت در رابطه با همین شـناخت اولیه اسـت که انسـان از محدودیت‌ها آزاد می‌شود؛ زیرا انسان وقتی با شناخت اندازه خویش همراه شود و خود را که بیشتر از هفتاد سال استعداد دارد، در حصار هفتاد سال نبیند، در این رویکرد مترقی نسبت به خویشتن، به طرح برنامه‌ریزی دگرگونی دست می‌یابد. اما شناخت دیگری که همراه با عنصر ذکر شکل می‌گیرد شناخت ترکیب عالی انسان است:

«ترکیـب؛ [که همان سـاخت و بافت انسـان و فطرت آدمی اسـت] یعنی کیفیت هماهنگی نیروها و اسـتعدادها با همدیگر که بـه تبدیل منجر می‌شـود و در نتیجه، نیروهای آدمی به بن‌بسـت نمی‌رسـد. این ترکیب به گونه‌ای است که برای آدمی امکان ماندن و ایسـتادن باقی نمی‌گذارد. با شـناخت این ترکیب، نقش انسان را احسـاس می‌کنی و می‌یابی که نقش آدمی تنوع و تکرار نیسـت... نقش انسـان به خاطر ترکیب خاصی که آن هم بلاواسـطه ادراک شده، تحرك و حرکت است. با این بینش تو جهان را می‌شناسی که راه است و می‌فهمی که این راه، باطل و بن‌بست نیست.»[۲۲]

در این مرحله انبیا با ذکر گسـتره نیروها و استعدادهای آدمی، طرحـی جدید در رابطه با نحوه اسـتفاده از ایـن نیروها را در میان می‌اندازنـد. چـرا که وقتی آدمی خود را نسـبت به بیشـتر از هفتاد سال مطرح ساخت، اینجا اسـت که دیگر می‌یابد، باید استعدادها و سـرمایه‌هایش را نسـبت به راه بلندی که در پیش دارد جهت‌دهی نماید و این جهت‌دهی منجر به طرح مفهوم رشـد در حرکت آدمی می‌گردد. اما سومین شناخت اولیه انسان شناخت وضعیت است:

«وضعیـت؛ یعنی تو دیروز و امروز و فـردای خود را می‌بینی، موقعیت خـودت را می‌بینی... تو در جریانی کـه با خودت در زمان داشـته‌ای، حسّ می‌کنـی آنچه بوده به اختیار تـو نبوده، پس از تو نیسـت. در همین برخورد و جریان تو با خودت، محکومیت خویش را متوجـه می‌شـوی. می‌فهمی که محکومی و حاکمت را کشـف می‌کنی. اینجاست که پی‌گیری‌ها درباره حاکمی که مثل تو نیست، شروع می‌شود. این حاکم خصوصیاتی دارد. او ترکیب ندارد. نام او را هر چه می‌خواهی بگذار... چیزی که ترکیب دارد مبدأ نیسـت، ابدی و ازلی نیسـت؛ چرا که اجزایش قبل از اوست و اگر ترکیب نداشت و احَد بـود، نتیجه این یکپارچگی، بی‌نیازی هم خواهد شـد؛ چون چیزی که ترکیب نداشـته و احَد بوده، صمد و بی‌نیاز هم می‌شـود. بی‌نیـازی، موجب نامحدودی اسـت و لازمه نامحـدودی، احاطه و لازمه احاطه، حضور و لازمه حضور، آگاهی و شعور است.»[۲۳]

صفایی: من حرکتم به سـوی دین به اندازه درکـم از ضـرورت و اضطـرارم در رابطه با دین است. هنگامی که فهمیدم امکانات من نارساست؛ چه امکانات حسی‌ام، چه امکانات غریزی‌ام و چه امکان تجربی و علمی‌ام و چه امکان برهانی، فلسفی، عقلی‌ام و چه امکان قلبی، شـهودی، عرفانی‌ام. هنگامی که این مجموعه امکانـات برای مجموعـه‌ی روابط من و نیازهای من ناتوان اسـت، اینجاسـت که من به وحی روی می‌آورم.

ایـن شـناخت‌های بنیادین به طرحـی جدید از توحیـد پیوند می‌خورد که زنده و واقعی اسـت و در متن زندگی زاینده است. این شـناخت از توحید در رابطه با شـناخت الله شـکل می‌گیرد. آن هم شـناختی که جایش فقط در ذهن انسـان نیسـت که آدمی در این رویکرد، الله را نسـبت به وضعیت خویش و در رابطه با محکومیت خود می یابد. این الله هرگز آن خدایی نیست که برای جلوگیری از تسلسـل وجود، مطرح شده و انسـان باید در چرخه علیت به زور بر وجود او گردن نهد که این مفهوم از الله با درك انسان از خویشتن و

درک نیازهای گسترده و تجربه خویشتن در چرخه حرکت شکل می گیرد. انسان زمانی که خود را در رابطه با تمامی ابعاد خویش تجربه نمود و شناختش از خود محدود به یک شناخت ذهنی محض نبود و در سوی دیگر نیز خود را در قالب ادراک تجربی آن هم با واسطه حواس مطرح ننمود، در این گستره به بینشی دگرگون از هستی راه می یابد که بدون واسطه خودش را تجربه کرد و دید که دیروز آب گندیده ای بیش نبود، امروز به قدرت ها تکیه کرده و فردا دوباره مرداری بیش نیست و با تمام قدرت هایش دهان گشاد خاک را پر خواهد کرد. این جاست که آدمی محکومیت خود را می یابد و در این محکومیت و آغاز و اتمام یعنی چرخه حرکت که رنج بزرگ انسان است، به حاکمی روی می آورد. آن هم حاکمی که هماهنگ با نیازهای عظیم این انسان باشد.

صفایی: تعلیم دامنه گسترده‌ای دارد. تعلیم آنچه که نمی‌دانستیم، و تعلیم آنچه که خود نمي‌توانستیم بدون رسول بیابیم و بدانیم. «عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَم» مربوط به گذشته است و «یُعَلِّمُکُمْ ما لَمْ تَکُونُوا تَعْلَمُون» مربوط به همیشه و شاهد ناتوانی نسل انسان است. خداوند آنچه را که نمی‌دانستیم و آنچه را که نمی‌دانیم و آنچه را که نمی‌توانیم بدانیم به ما می‌آموزد. و این رسول اوست که با تلاوت آیه‌ها و با ذکر، تزکیه و آزادی و سپس آموزش و تعلیم کتاب و حکمت را به عهده دارد...

در این رویکرد مترقی نسبت به ترکیب عالی انسان، آدمی می‌یابد جز برای الله که حاکم هستی است و حیّ و قیوّم و بی‌نیاز است، در هیچ جهت دیگری نباید به مصرف برسد و همین دید که در رابطه با نیازهای آدمی درون او شکل می‌گیرد، علاقه و عشق نسبت به الله و معاد را در انسان شکل می‌دهد. علاقه‌ای که انسان درون خویش جهت و اصلی جز الله را نمی‌پذیرد. این جریان شناخت و احساس و عشق انسان را به توحیدی که قابل درک است و با احساس و خودخواهی آدمی همراه است، پیوند می‌زند. چرا که در تجربه وضعیت خویش دیگر به خوبی یافته، اگر برای کسی جز الله به مصرف برسد، و خودش را نسبت به غیر الله مطرح نماید، در مرگ خویش تمام می شود که فقط الله است که در مرگ انسان، زنده (حی) است و در کنار زمین‌گیری انسان، ایستاده و استوار (قیوم) و در کنار فقر انسان، بی‌نیاز (صمد) است و دیگران همه در گذر روزگار اسیر هستند و همه خود بازیچه دست مرگ.

«آدمی حرکتش به سوی غیب از لحظه‌ای آغاز می‌شود که غیب را می‌خواهد، یوم الآخر را می‌خواهد، نه اینکه می‌داند، می‌خواهد... اصلاً عنصر باور یا برهان در این مسأله دخالت ندارد. آنچه که دخالت دارد عنصر اضطرار است. تعبیری که سوره فاطر بر آن اشاره دارد: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله»[۲۴]؛ شما نیاز به خدا دارید، نه اینکه تنها می‌دانید خدا هست.»[۲۵]

انسان با همین طرح خویشتن نسبت به اللهً، به توحید رسیده که دیگر جز الله را درون خویشتن حکومت نمی‌دهد و این توحید که با احساس آدمی همراه است، زایش دارد.

«با این تلقی و بینش، تو به الله همان طور که در خودت و در دلت حکومت داده‌ای، در زندگی و در جامعه‌ات هم حکومت می‌دهی. درک وضعیت انسان، کلید رسیدن به "توحید" است. ابعاد گسترده توحید با همین درک از وضعیت انسان مشخص می‌شود.»[۲۶]

«... من حرکتم به سوی دین به اندازه درکم از ضرورت و اضطرارم در رابطه با دین است. هنگامی که فهمیدم امکانات من نارساست؛ چه امکانات حسی‌ام، چه امکانات غریزی‌ام و چه امکان تجربی و علمی‌ام و چه امکان برهانی، فلسفی، عقلی‌ام و چه امکان قلبی، شهودی، عرفانی‌ام. هنگامی که این مجموعه امکانات برای مجموعه‌ی روابط من و نیازهای من ناتوان است، اینجاست که من به وحی روی می‌آورم. در حالیکه اگر من این ارتباطهای پیچیده را قائل نباشم، استمرار را برای خودم قائل نباشم، نه تنها وحی زاید است، حتی عقل هم زاید است، [که برای دست‌یابی به اهداف کوتاه عدالت و رفاه و تکامل مانند زنبور عسل] با غریزه می‌شود زندگی کرد... این نگاه در اصل دین و در حامل دین، که رسول باشد و در حافظ دین، که ولی و معصوم باشد، در همه‌ی این‌ها جای می‌گیرد... که آدمها در متن برخورداری‌شان می‌بینند این امکانات، تکافوی این نیازهای گسترده را نخواهد داد. امکان حسّی، غریزی، علمی، عقلی و عرفانی‌اش کفایت نمی‌کند. اینجاست که به «وحی» روی می‌آورد.»[۲۷]

با این تامل می یابیم که حتی عقل و تجربه آدمی مادامی که نور الله شکل نگیرد و بینش دینی درون انسان به وجود نیاید ناکارآمد است؛ که چه کسی می تواند این نکته را انکار کند که بدون وجود نور، عقل قدرت تشخیص و محاسبه را خواهد داشت. وقتی نور الله را از زندگی انسان حذف کنیم همه چیز یکسان است و دیگر خوب و بدی وجود نخواهد داشت. این هرگز به معنای انکار حسن و قبح عقلی نیست که مساله از این عمیق تر است. درست اینجا است که ما معتقدیم حتی انسان در فعالیت تعقلی خویش محتاج وحی است و اگر هدایت رسول الله نباشد دیگر معیار و قدری درون انسان وجود نخواهد داشت تا با اتکا به آن، تعقل و محاسبه ای رخ دهد. اکنون به خوبی می بینی این جمله که خوبی کن چون خوبی خوب است چقدر بی اساس و پوک است و باز می بینی طرح اخلاق عقلی هیچ پایه و اساسی ندارد و آن علمی که از هدایت رسول برنخیزد، جهل بزرگتر انسان است.

استاد در تحلیل هدایت‌های رسول می‌نویسد:

«هدایت رسول برای برخوردهای توست. می‌بینیم که رسول می‌خواهد به تو رابطه‌های مستمرت را نشان بدهد؛ چقدر ارتباط داری، استمرار وجودت را نشان بدهد، تو از هفتاد سال بیشتری... رسول از [انسان] سراغ می‌گیرد: «أین تذهبون»؛[28] کجا می‌روید؟ «أنّی تؤفکون»[29] به چه چیزی روی آورده‌اید؟ «أتترکون فیما هیهنا آمنین»؛[30] به امن، به رفاه، به رهایی، به این‌ها قانع شده‌اید؟ نوع نگاه رسول مسأله را عوض می‌کند.»[31]

همراه این انبعاث است که دیگر حرص بر فقه مطرح می‌شود که وقتی آدمی به چنین جریان گسترده‌ای پیوند خورد، به فقه که آداب پیشرفت در این جریان است روی می‌آورد.

صفایی: ولایت و توحید این چنین در هم گره می‌خورند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. و این‌جاست که ولایت کارساز و کارگشاست و اگر آن را کنار بگذاری، چیزی از دین باقی نمی‌ماند. و در این مرحله از ولایت است که تو استناد به ولی را در هر کاری می‌خواهی؛ که می‌فرمایند آنچه از این بیت بیرون نیاید باطل است و بدون استناد به این بیت نمی‌خرند. در این هنگام تو در هر زمانی؛ چه غیبت و چه حضور و در هر کاری و اینکه چه بپوشی و چه بخوری و چگونه بنشینی، چگونه غضب کنی و چگونه ارتباط برقرار کنی، باید از امر ولی الهام گرفته باشی و به او مستند باشی.

«انسان کنجکاوی و طلب دارد. رسول با ذکر و سؤال از او می‌پرسد: «اینَ تَذْهَبُون»؟ انسان کنجکاو و طالب و بی‌آرام است. انسان ذاهب و رونده است. ابراهیم‌علیه السلام می‌گوید: «إنّی ذاهِبٌ»؛ من رونده‌ام، بی‌آرامم. و سؤال این است: این تذهبون؟ به کجا می‌روی؟ به چه کسی روی خواهی آورد؟ و در این مرحله نوبت تعلیم‌ها و آموزش‌هاست.»[32]

همین تعلیم پس از بینات، در بهره مندی انسان از آموزش های رسول، مفهوم کتاب را به همراه دارد. در این مرحله، کتاب با تعلیم رسول الله‌صلی الله علیه وآله برای انسان شکل می‌گیرد. استاد نسبت به ضرورت بهره‌مندی از آموزش‌های رسول و تحلیل جریان هدایت در رابطه با مرحله تعلیم می گوید:

«تعلیم دامنه گسترده‌ای دارد. تعلیم آنچه که نمی‌دانستیم، و تعلیم آنچه که خود نمی‌توانستیم بدون رسول بیابیم و بدانیم. «عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ‌یَعْلَم»[33] مربوط به گذشته است و «یُعَلِّمُکُمْ ما لَمْ تَکُونُوا تَعْلَمُون»[34] مربوط به همیشه و شاهد ناتوانی نسل انسان است. خداوند آنچه را که نمی‌دانستیم و آنچه را که نمی‌دانیم و آنچه را که نمی‌توانیم بدانیم به ما می‌آموزد. و این رسول اوست که با تلاوت آیه‌ها و با ذکر، تزکیه و آزادی و سپس آموزش و تعلیم کتاب و حکمت را به عهده دارد... کتاب در این آیه به معنای فرایض و مکتوبات است که در آن آیه هم آمده: «صُحُفاً مُطَهَّرَةً فیها کُتُبٌ قَیِّمَةٌ»[35]؛ صحیفه‌های پاکی که در آنها دستورها و کتاب‌های ثابت و استوار هست. هنگامی که من به راه افتادم ناچارم که آداب حرکت و ادب حضور را بیابم، و در این مرحله با همراهی کتاب و به حکمت و دستاوردهای استوار و محکم راه می‌یابم و از جهل‌ها و غفلت‌ها و کفرها و کفران‌ها رها می‌شوم.

تعلیم انبیا آموزشی است که حذر و عمل و شهود و قرب را به دنبال می‌آورد و همین است که انذار می‌گویندش و روش کار فقیه هم همین است. تعلیم و آموزش تنها نیست. تعلیمی است که مغز و قلب و دست و پا را در بر می‌گیرد. «لِیَتَفَقَّهُوا فِي الدّین وَ لِیُنْذِروُا قَوْمَهُم اذا رَجَعوُا الَیْهِم لَعَلَهُم یَحْذَرُون»[36]. تفقه در تمامی دین نه در احکام، مقدمه‌ی انذار است.»[37]

در ادامه همراه این انبعاث و پیوند با وحی است که آدمی به درک صحیحی از مسأله‌ی ولایت خواهد رسید؛ که انسان برای بهره‌مندی مستمر از وحی نیاز به میزانی دارد تا به تطبیق احکام بر زندگی خویش دست یابد و این میزان می‌بایست بر وجود آدمی و حرکت او وقوف داشته باشد و از سوی دیگر نیز می‌بایست بر کل نظام هستی آگاهی داشته باشد و در نتیجه برای این آگاهی می‌بایست با خداوندگار حاکم بر هستی مرتبط باشد. آن وقوف بر انسان و این آگاهی از قوانین حاکم بر هستی، می‌تواند میزانی برای بهره‌مندی از وحی و در نتیجه هدایت مستمر و جاودان حرکت انسان در رابطه با معارف وحی باشد.

«ولایت و توحید این چنین در هم گره می‌خورند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. و این‌جاست که ولایت کارساز و کارگشاست و اگر آن را کنار بگذاری، چیزی از دین باقی نمی‌ماند.[38] و در این مرحله از ولایت است که تو استناد به ولی را در هر کاری می‌خواهی؛ که می‌فرمایند آنچه از این بیت بیرون نیاید باطل است[39] و بدون استناد به این بیت نمی‌خرند. در این هنگام تو در هر زمانی؛ چه غیبت و چه حضور و در هر کاری و اینکه چه بپوشی و چه بخوری و چگونه

بنشـــینی، چگونه غضب کنی و چگونه ارتباط برقرار کنی، باید از امر ولی الهام گرفته باشی و به او مستند باشی.»[۴۰]

و ایـــن ولایت که در ادامه بینات و کتـــاب و در زمینه میزان‌ها مطرح می‌شـــود زنده اســـت؛ که آدمی خودش با گرایش به غیب و طـــرح توحیـــد و پیوند با وحی، به آن محتاج می‌شـــود و آن را برای خودش مطرح می کند.

«بـــا این نگرش مـــا دین را، که طبیعتاً حافـــظ دین و امام را با خـــودش دارد، نه یك راه، بلکه تنها راه می‌دانیم. خیلی فرق می‌کند کـــه ما بگوییم دین در مجموعـــه‌ی راه‌هایی که آدمی در پیش دارد یـــك راه اســـت... نتیجتاً اینگونه دین اگر هم راهی باشـــد، تنها راه نیست. در حالی که با این نگاه می‌بینیم که دین، تنها راه است! چون مجموعه‌ی امکانات بالفعل و بالقوه‌ی آدمی تکافوی این اســـتمرار، ایـــن ارتباط‌های پیچیده و این دنیاهـــای محتمل و مظنون و متیقن را نمی‌کند.»[۴۱]

با این طرح کلی از بینش دینی و طرح وحی و رسالت و امامت و ولایت و توحید و معاد که یك مجموعه جامع و هماهنگ از بینش و گرایش و کوشش را به همراه دارد ما می‌توانیم به سراغ نظام‌های فکری و عقیدتی و طرح‌هایی که از اســـلام ارایه شـــده برویم. که با این بینش دینی:

«حدود فلســـفه اســـلامی مشخص می‌شـــود، و جریان فکری اسلامی از جریان فکری مســـلمین تفکیك می‌شود؛ که روش‌های برخاسته از حکمت اشراق و مشاء و یا خرابات و خانقاه و یا ترکیبی از اینهـــا، آثار و لوازم دیگری دارنـــد. این روش و این جریان فکری اســـلامی بود که در کویر عربستان در ذهن بدوی‌ترین آدم‌ها رویید و آنها را رویاند. بدون احتیاج به مقدماتی و اصطلاحاتی، در ســـطح امییـــن، نه با روشـــنفکرها کارش را آغاز کرد و توده‌های مردم را به جرم این که فرهنگشـــان پایین اســـت، کنار نگذاشت؛ که رسول با زبان قومش حرف می‌زد. و این لســـان قوم، زبان عربی نیســـت، که قوم رســـول فقط اعراب نبودند و رسول فقط با آنها حرف نزد که با مـــا هم حرف زد و ما را هم هدایت کرد. زبان رســـول زبانی بود که از ادراکات حضوری و از قدر انســـان توشه می‌گرفت و انسان را راه می‌برد.»[۴۲]

اما زبان دیگری که فقط در نزد یك عده می‌تواند مطرح شود و خدایی را برای جلوگیری از تسلسل می سازد و تا آنجا پیش می رود که رستاخیز و معاد انسان را هم در ذهن و خیال او مطرح می کند، زبان اســـلام نیست. زبانی که می‌خواهد با شهود گنگ و خیالی‌اش وحدتی را برای انســـان بسازد که نه واقعی است و نه زاینده در متن حوادث و زندگی واقعی انســـان، این زبان رسول نیست. آن زبان که ســـر آخر هم دین را آنقدر گشـــاد می‌کند که بـــا هر چیزی می‌تواند بســـازد و صلح کند و آن می شود که دین را به ابزاری کارآمد برای اســـتعمار تبدیل می‌کند و مذهب را صندوق نسوز استعمار می سازد، این ها زبان دین و وحی و مذهب اصیل نیستند.

۳

آنگاه که با اتکا به شکل کار رسول الله صلی الله علیه وآله به طرحی اصیل در برخورد با دین و طرح وحی دســـت یافتیم، در این همـــه دیگر به خوبی می‌یابیم که دین چه دارد و این که رابطه دین با فلسفه و عرفان چگونه تحلیل می‌شود. چنانچه انسان در نهایت با اتکا به این بینش دینی می‌تواند به ســـادگی از گذر هیاهوی مکاتب و جریان‌های فکری با آن همه وســـعت گذر کند و حتی التقاطهای موجود در روش‌های مســـلمین را نیز به سادگی بشناسد و بشناساند. آنچه اســـتاد بدان معتقد بود همین اتکا به بینش دینی در برخورد با مکاتب دیگر می باشد؛ زیرا انسان مذهبی تنها همراه با بینش دینی و طرح اصیل مذهب اســـت که می تواند به موضع برتر در تقابل با مکاتب دیگر دست بیابد.

زمانی هم که ما طرحی از اسلام و جریان اصیل آن یعنی مذهب اصیل در دســـت نداشته باشیم، نه وحی ضرورتی خواهد داشت و نه اضطراری برای هدایت در انسان شکل می‌گیرد. و درست اینجاست که با عدم در دست داشتن یك طرح جامع از دین، به عدم کارآمدی دین حکم می‌کنیم و یا به ســـراغ فلســـفه‌های بیگانه و عرفان‌های وارداتی می‌رویم تا دین را رونقی بدهیم و یا اینکه آن را به طور کلی کنار می‌گذاریم، همان طور که در غرب اتفاق افتاد.

آری، وحی تنها در رابطه با اصالت عبودیت به جایگاه اصیل خویش دســـت می یابد و زبان خـــودش را پیدا می کند و گرنه با بینش های غیر دینی و در مسیر جریان های دیگر، تنها در حد یک مســـتند چشم گیر خواهد بود و تا حد حاشیه ای برای تزیین مباحث فلسفی و اخلاقی و عرفانی سقوط خواهد کرد.

و از این روست که استاد پیش از طرح دین و مفاهیم آن، پیشتر برای انســـان به یك بینش دینی می‌اندیشـــید و در رابطه با شـــکل برخورد رسول با انسان به اولویت تربیت معتقد بود؛ مادامی که بینش انسان نسبت به ترکیب عالی خویش و اندازه هستی و وضعیت خود نســـبت به جهان در متن این هســـتی گسترده شکل نگیرد، معیاری برای جریان فکری و معرفتی و احساسی و اخلاقی و عملی نخواهد داشت و آنگاه است که فروشگاه‌های بزرگ مکاتب بشری به راحتی او را که با معیاری از خویشتن همراه نیست می‌توانند بفریبند و یا اگر حتی انســـان قصد انتخاب و برای انتخاب قصد شناخت داشته باشد، این مکاتب برای شناســـایی خویش عمر این انسان را ببلعند و یك عمر آدمی را در پیچ و خم ساختمان‌های بزرگ خویش نگاه دارند.

«وحی با نظام تربیتی خاص خودش و با طرح سؤال و با ذکر و با

www.ebnearabi.com

بهره‌برداری از ادراکات بلاواسطه و با کمك شکر و تمحیص و بلاء، درصـد خلوص معرفت را بالا می‌برد و به حـق الیقین و برد الیقین می‌رساند... این جریان، یك جریان مستقل است و با جریان فلسفی و عرفانی مسـلمین کاری ندارد؛ چون شـروع و ختم این‌ها از جایی تا جایی دیگر اسـت؛.... این درست است که در بعضی از قسمت‌ها وحدت و یگانگی هسـت ولی در مجموعه‌هـا، باید مجموعه‌ها را و شروع و ختم‌ها را بررسی کرد و به مشابهت‌ها مغرور نشد.»[۴۳]

و همین تفاوت در آغاز و ریشه، بدون وارد شـدن در تك تك مباحث به سادگی بر انسان روشن است. ببینید که چگونه اگر انسان به بینش دینی مسـلح باشد، نه تنها فریب نمی‌خورد که با بیشترین سـرعت از آن ساختمان‌های بزرگ فلسفی و عرفانی گذر می‌کند و دیگر با اسم مسلمین به اسلامی بودن طرح حکم نمی‌کند و می‌یابد کـه وحی خودش هم بینـش دینی دارد و همیـن بینش دینی هم جریان فکری می‌آورد و هم الگوی پیشـرفت احساس‌ها را به دنبال دارد و بـر اسـاس مبانی و مقاصدی که در خـود دارد، یك نظام و ساختمان علمی متفاوت را طرح می‌ریزد.

آغاز در نهایت

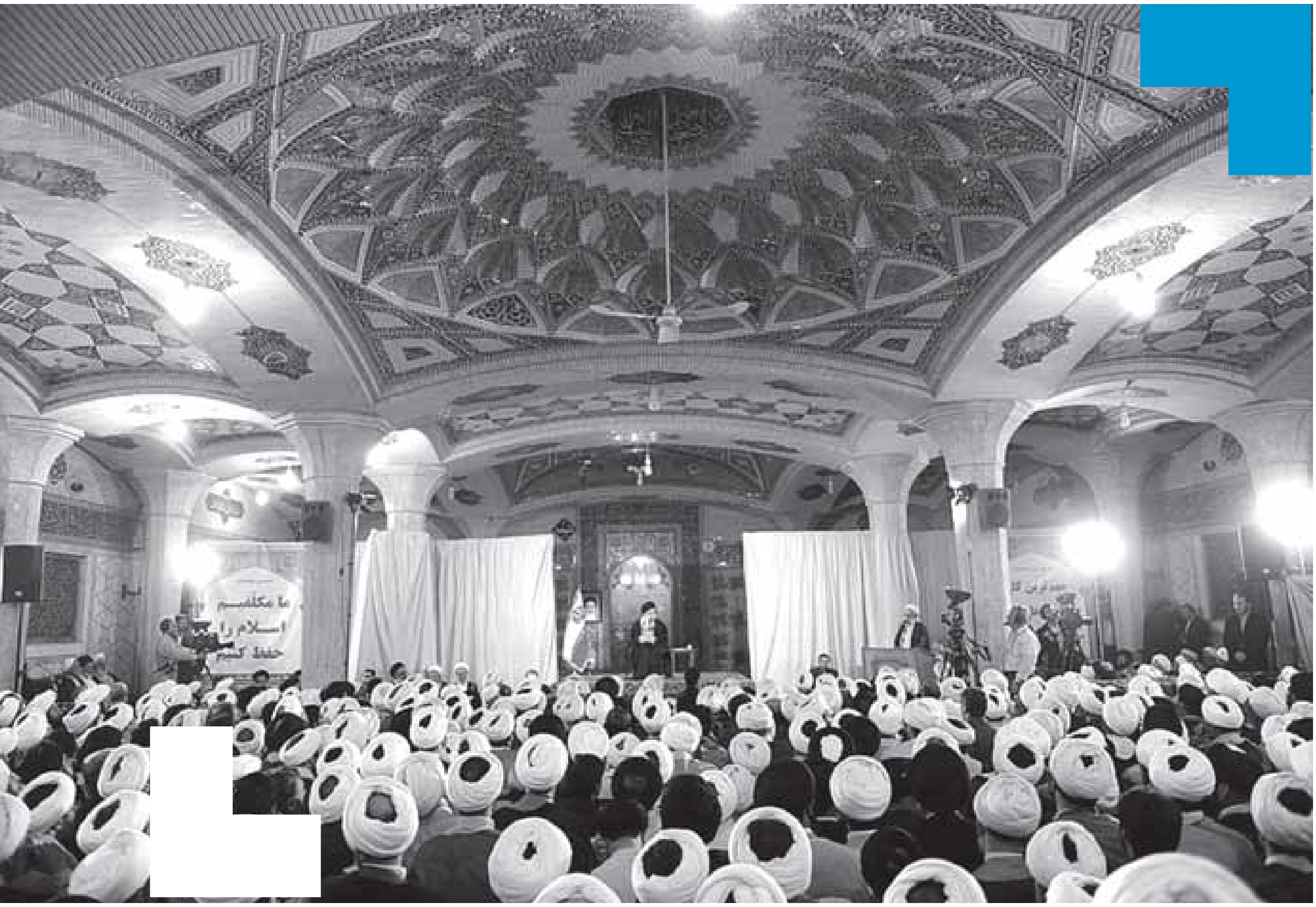
اسـتاد با اتکا به همان بینش دینی به سـراغ فلسفه مسلمین و عرفان مسلمین رفت و با نشان دادن تاثیر این بینش دینی بر جریان فکری و احساسی و عملی انسان، به طرح التقاط هایی پرداخت که در جریان فلسـفی و عرفانی مسـلمین وجود دارد. در نهایت نیز به طرح جدیدی از علوم، بر اساس همین بینش دینی روی آورد.

آری، وحـی تنها در رابطه با اصالـت عبودیت به جایگاه اصیل خویش دست می یابد و زبان خودش را پیدا می کند و گرنه با بینش های غیر دینی و در مسیر جریان های دیگر، تنها در حد یک مستند چشم گیر خواهد بود و تا حد حاشیه ای برای تزیین مباحث فلسفی و اخلاقی و عرفانی سقوط خواهد کرد.

پی نوشت‌ها:

۱ ـ مجموعه آثار. اندیشه من. صفحه۷۲. انتشارات لیله القدر. چاپ سوم.
۲ ـ مجموعه آثار. اندیشه من. صفحه۷۲. انتشارات لیله القدر. چاپ سوم.
۳ ـ مجموعه آثار. اندیشه من. صفحه۷۳. انتشارات لیله القدر. چاپ سوم.
۴ ـ سوره هود. آیه۱۱۳.
۵ ـ مجموعه آثار. اندیشه من. صفحه۷. انتشارات لیله القدر. چاپ سوم.
۶ ـ «ان تطیعوا الذین کفروا یردوکم علی اعقابکم فتنقلبوا خاسرین» آل عمران.آیه ۱۴۹.
۷ ـ مجموعه آثار. اندیشه من. صفحه۹. انتشارات لیله القدر. چاپ سوم.
۸ ـ مجموعه آثار. اندیشه‌ی من. صفحه۱۰. انتشارات لیله القدر. چاپ سوم.
۹ ـ مجموعه آثار. اندیشه‌ی من. صفحه۷۴. انتشارات لیله القدر. چاپ سوم.
۱۰ ـ مجموعه آثار. یادنامه. صفحه۵۱. انتشارات لیله القدر. چاپ اول.
۱۱ ـ سبأ. آیه۴۶.
۱۲ ـ روم. آیه۸ .
۱۳ ـ مجموعه آثار. یادنامه. صفحات۵۳ و ۵۴. انتشارات لیله القدر. چاپ اول.
۱۴ ـ
۱۵ ـ مجموعه آثار. مسئولیت و سازندگی. صفحه۱۴. انتشارات لیله القدر. چاپ پنجم.
۱۶ ـ سبأ. آیه۴۶.
۱۷ ـ لقمان. آیه۲۵.
۱۸ ـ مجموعه آثار. مسئولیت و سازندگی. صفحه۱۴. انتشارات لیله القدر. چاپ پنجم.
۱۹ ـ مجموعه آثار. انسان در دو فصل. صفحه۵۳. انتشارات لیله القدر. چاپ چهارم.
۲۰ ـ آل عمران. آیه۱۱۴.
۲۱ ـ مجموعه آثار. حرکت. صفحه۷۹. انتشارات لیله القدر. چاپ چهارم.
۲۲ ـ مجموعه آثار. حرکت. صفحه۷۹. انتشارات لیله القدر. چاپ چهارم.
۲۳ ـ مجموعه آثار. حرکت. صفحه۸۰. انتشارات لیله القدر. چاپ چهارم.
۲۴ ـ فاطر. آیه۱۵.
۲۵ ـ مجموعـه آثـار. تـو می آیی. عصـر انتظار. صفحه۵۷. انتشـارات لیلـه القدر. چاپ دوازدهم.
۲۶ ـ مجموعه آثار. حرکت. صفحه۸۱. انتشارات لیله القدر. چاپ چهارم.
۲۷ ـ مجموعـه آثـار. تـو می آیی. عصـر انتظار. صفحه۵۸. انتشـارات لیلـه القدر. چاپ دوازدهم.
۲۸ ـ تکویر. آیه ۲۶.
۲۹ ـ انعام. آیه ۲۵.
۳۰ ـ شعرا. آیه ۱۴۶.
۳۱ ـ مجموعه آثار. تو می آیی. عصر انتظار. صفحات ۵۴ و۵۶. انتشـارات لیله القدر. چاپ دوازدهم.
۳۲ ـ مجموعه آثار. انسان در دو فصل. صفحه۶۱. انتشارات لیله القدر. چاپ چهارم.
۳۳ ـ علق. آیه۵.
۳۴ ـ بقره. آیه۱۵۱.
۳۵ ـ بینه. آیات ۲و۳.
۳۶ ـ توبه. آیه۱۲۲.
۳۷ ـ مجموعه آثار. انسان در دو فصل. صفحه۶۱. انتشارات لیله القدر. چاپ چهارم.
۳۸ ـ کافی. جلد۲. صفحه۱۶. باب دعائم الاسلام. حدیث۵.
۳۹ ـ بحارالانوار. جلد۲. صفحه۹۴. حدیث۳۲.
۴۰ ـ مجموعـه آثار. روزهای فاطمه علیهاالسـلام. صفحه۳۱. انتشـارات لیله القدر. چاپ ششم.
۴۱ ـ مجموعـه آثـار. تـو می آیی. عصـر انتظار. صفحه۶۲. انتشـارات لیلـه القدر. چاپ دوازدهم.
۴۲ ـ مجموعه آثار. انسان در دو فصل. صفحه۶۹. انتشارات لیله القدر. چاپ چهارم.
۴۳ ـ مجموعه آثار. یادنامه. صفحه۴۱. انتشارات لیله القدر. چاپ اول.

مقاله ۵



دربارهٔ تحول در حوزه علمیه

بـه مناسـبت مطالبات مقـام معظم رهبـری در مسـافرت به قم

آیت الله مرتضی رضوی

حضـور محتـرم جامعة مدرسـين حـوزه علمية قم شـكرالله سعيهم

و حضـور محترم شـوراى مديريـت حوزه علمية قـم ادام الله توفيقاتهم

سـلام عليكم، با تحيات و آرزوى توفيق براى حضرات محترم در مسـئوليت بزرگ و سرنوشت سازى كه به عهده دارند، و در اين عصر (كه پايان مدرنيته و آغاز دين گرائى جهانى اسـت) سر رشتة حركت جهان را به دست دارند و بايد داشته باشند.

اگر سـروران موفق باشند- كه ان شاء الله خواهند بود، و طليعه هاى موفقيت هم اكنون آشـكار است- در اين باره سرنوشت انسان را در اين دوره رقم خواهند زد. و گرنه اين فرصت عظيم تاريخى به ويژه آمادگى بالقوه جامعه بشـرى براى اين كار (تقريباً همه عناصر جامعه شـناختى در جهت آن نهاد و هم جهت با آن اسـت) از بين خواهد رفت.

حـوزه علميه در اين زمان، امتحان سـختى را مى دهد كه بى ترديـد در هيچ دوره اى از تاريخ نه هنگفتى مسـؤليتش به اين حد بود و نه سختى امتحانش.

چند سـطر بـالا (بل همه محتـواى اين نامه) براى سـروران، مصداق توضيح واضحات و زيره به كرمان بردن بود كه بايد عريضه را با مقدمه اى شروع مى كردم.

پيش از آن كه پيشـنهاد خودم را درباره تحول در حوزه عرضه بـدارم، يك پيشـنهاد ديگر تقديم مى دارم: اكنـون كه مقام معظم رهبرى دام ظلّه از نو اين سلسله را جنبانيدند و اصول نظر خودشان را در اين باره بيان كردند، بهتر اسـت سـروران از همه افرادى كه فكـرى و طرحى در اين باره دارنـد، فراخوان كنند تا همه نظرهاى رسـيده، در هيئتى بررسى شـود و از آن ميان، يك برنامه كامل به دست آيد.

پيشنهاد:

با همان ترتيب كه علوم در حوزه تدريس مى شـود، درباره هر علمى، نظر پيشنهادى خودم را ارائه مى دهم:

۱- **ادبيـات**: صـرف و نحو: در اين باره دچار تحول شـده ايم ليكن سه نقيصه به نظر مى رسد:

الف: هنوز سيسـتم جاى گزين چنان كه بايد، جاى نيفتاده و با نوعى اضطراب همراه اسـت كه بايد اين اضطراب به طمأنينه كامل تبديل شود.

ب: اهميـت كافى در حدى كه بايد به ادبيات داده نمى شـود. يعنـى مى تـوان نام اين نقيصـه را يك عارضه فرهنگـى ناميد. و بهترين راه حل اين نقيصه، گزينش اساتيد از نظر علمى، و نيز ارجى كه اسـتاد بر ادبيات مى نهد است. و همچنين مديران اين دوره در مدارس نيز مى توانند نقش مهمى در اين زمينه ايفا كنند.

ج: بديهى اسـت كه طلبه بما هو طلبه، بى ترديد بايد در همان دوره، در ادبيات به حد تخصص برسـد. و اين اصل چندان كه بايد، عملى نمى شود؛ حتى گاهى ديده مى شود كه فردى مثلا در فقه به حد اجتهاد رسـيده اما به شدت دچار فقر ادبياتى است كه اجتهادش نيـز به درد نمى خـورد. اين فقر به ويژه دربـاره علومى غير از فقه (اصول دين، شناخت مكتب، شناخت قرآن و حديث و علوم فراوانى كه بر آن ها متفرع اسـت و امروز به علوم انسـانى موسوم هستند) خود را مى نماياند. به عبارت ديگر بدون تخصص و تبحر در ادبيات، هرگز نمى توان در اين بخش از تاريخ به نيازهاى خودمان و پرسش هاى جامعه جهانى و همچنين به شـبهات، پاسـخ داد. زيرا بديهى اسـت كه باصطلاح «اخت شدن» با علوم مكتب بدون تخصص در ادبيات مكتب، غير ممكن است.

صريـح تر عرض كنـم: در اين باره سـختگيرى مهربانانه، به شدت ضرورت دارد تا جلو پيشرفت اين روحيه ليبراليزه طلاب عزيز درباره ادبيات، گرفته شود، و مصداق «سختكوشى» حاصل گردد.

در اين دوره كه دوره آغازين دروس حوزه اسـت، بايد ارزش را به كيفيت داد و از چگونگى كميت نهراسـيد؛ يكى مرد علمى به از صد هزار.

اتفاقـاً خود همين سـبك و روال، تعيين كننده كيفيت در دوره هاى بالاتر هم هست.

فـوق تخصص: بايـد ارزش گذارى مـان (در بسـتر بينش و فرهنگ حوزوى) به طورى باشد كه عده اى علاقمند شوند كه فقط در ادبيات كار كننـد و رتبه فوق تخصص در آن را جايگاهى بدانند كه سزاوار اختصاص عمرشان به آن باشد كه متاسفانه نه تنها چنين نيسـت بل در فرهنگ ما چنين كارى و چنين تصميمى، نشـان از ساده لوحى شخص، گشته است.

مراد از سـطرهاى فوق، اين نيسـت كه مانند كسانى يا جريان هائى باشـيم كه زمانى «حسـبنا كتاب الله» گفتنـد و زمانى ديگر «حسبنا النحو» و در برابر اهل بيت عليهم السلام اعلام خود كفائى كردند. مراد اين اسـت كه نحـو در خدمت قرآن و اهل بيت عليهم السلام باشد. خوشبختانه امروز به خوبى روشن شده كه هيچ چيزى نمى تواند اسـلام را از اهل بيت عليهم السـلام بى نياز كند و دوره اسلام منهاى اهل بيت عليهم السلام تمام شده، اگر ما اين رويكرد نو شـكفته را از دسـت ندهيم، بـل بايد دسـتش را بگيريم و كما يستحقه پرورشش دهيم.

تاكيـد: ادبيات بايد در خدمت قرآن و اهل بيت عليهم السـلام باشـد، يعنى مطابق «منطـق و متدلوژى» اهل بيت باشـد، نه در موازات آن يا در تعارض احيانى با آن. و اين خط بايد رعايت شود تا نه از آن طرف سقوط كنيم و نه از اين طرف كه در فهم زبان قرآن و اهل بيت عليهم السلام دچار ضعف شويم.

معانى و بيان: امروز فكر بشـر در علوم، كاملاً در بستر ظريف انديشى و ريزه كارى قرار دارد. آن چه تا امروز درباره معانى و بيان، توقع مى رفت، تنها جنبه هنرى سـخن (سـخن شناسـى در ابعاد مختلـف هنرى) بود. اما امروز از هر پيچش زلف سـخن، يك علم كامل در مى آيد؛ به طورى كه آن چه امروز در پاسـخ پرسش هاى اساسى جهانى، و در پاسخ به شبهات بايد ارائه شود، بخش زيادى از

آن، از «ظرافت های کلام قرآن و حدیث»، نشأت می یابد.

می خواهم با جسارت بگویم: بر خلاف گذشته، امروز (شاید) حتی یك متخصص نیز در معانی و بیان نداریم تا چه رسد به فوق تخصص. چرا باید این قلمرو بس مفید و لازم را (که زمانی از آن ما بود) از دست بدهیم. در این جا نیز آفت بدبخت کننده «حسبنا المعانی و البیان» را یاد آور می شوم.

۲- **منطق**: این نگرش عمومی- که هر وقت لفظ منطق به میان می آید، فوراً ذهن ها به منطق ارسطوئی جلب می شوند. گویی در عالم انسان غیر از آن منطقی وجود ندارد- باید از اساس اصلاح شود. هر مکتب برای خودش یك منطق دارد؛ مثلا مکتب کانتیانیسم، دکارتیسم، هگلیسم، مارکسیسم، بودیسم، هندوئیسم، یهودی، مسیحی، لیبرالیسم، مدرنیسم و... حتی بینش آن پیر زن دهاتی بی سواد هشتاد ساله در دورترین نقطه، هر کدام برای خودشان منطق ویژه دارند. حتی منطق شیخ اشراق غیر از منطق ارسطوئی است.

در این میان باید کاملاً روشن شود که منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام چیست؟ سبك و مشی و روال کلام و بیان این «تبیان کل شیئ» چیست؟ و با چه منطقی کل شیئ را بیان می کند؟ تا کی باید این اصل اساسی، بل اصل اولیه را با همان مسامحة پیشین، ادامه دهیم؟ سروران توجه دارند که ما هنوز هم که هنوز است منطق خودمان را نمی شناسیم؟

اگر پیشینیان ما به چنین وضعی بسنده کردند، حق داشتند. زیرا یك حزب قاچاق و مورد قتل عام همیشگی، بیش از این نمی توانست کار بکند. و در آن عصر فترت بدون حکومت و بدون امکانات امنیتی و اقتصادی، کاری کردند بس عظیم. اما ما چرا؟ ما که حاکم مان شخصا به حوزه می آید و آن چه که ما باید انجام دهیم و تکلیف مان است، را از نو از ما مطالبه می کند، چرا باید به همان کار پیشینیان مظلوم و مهجور، بسنده کنیم.

هر منطق ویژگی های خود را دارد. اینك به چند ویژگی منطق قرآن و اهل بیت علیهم السلام اشاره می کنم (و اگر سروران خواستند مشروح آن را تدوین کرده و تقدیم می کنم):

۱) منطق مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام، «منطق تبیین» است.

۲) این منطق تا آن جا که «طاقة البشریه» توان آن را دارد، از «جراحی»- فونکوسیونالیسم- دوری کرده است.

۳) به همان دلیل ردیف دوم، «منطق امّی» است؛ یعنی «زبان انسان» است و مخاطبش فطرت است که ناخودآگاه های فطری را به خودآگاه می کشاند و بدین سبك، علم و علوم سالم به انسان می دهد.

۴) این منطق «منطق ثبوت» است نه اثبات.

مثال: استاد علم تشریح (فیزیولوژی) پیکر انسان را شکافته روی میز می گذارد و شرح می دهد: این نای و ریه است کارش هم این است، این کبد است و کارش نیز این است، این قلب است، این مغز است، این سلسله اعصاب است، این شبکه عروق است و... منطق این استاد، منطق ثبوت است و او در اصل، کاری با اثبات ندارد.

علوم انسانی غربی با افزودن چند آیه و چند حدیث، به علوم انسانی اسلامی تبدیل نمی شود. زیرا چیزی که از اصل باطل و غلط است با چنین اختلاطی، صحیح نمی شود. بل بدتر می گردد. این کار دو بار آزمایش شده است:

۱) زمانی که کلیسا مسیحیت را بر ارسطوئیات سوار کرد و عصر اسکولاستیک را به وجود آورد و در نتیجه آن بلای عظیم بر سر مسیحیت آمد.

۲) وقتی که مسلمانان، ارسطوئیات را فلسفهٔ اسلام نامیدند و نتیجه آن باز ماندن جامعه اسلامی از شناخت منطق خود و فلسفه خود گشت. اکنون همان آزموده را از نو دربارهٔ علوم انسانی به کار نگیریم، زیرا خطرناکترین خطرها است.

یا کسی که آدرس از او می پرسید، راه را به شما نشان می دهد ثبوتاً و کاری با اثبات ندارد.

۵) به دلیل همین ردیف چهارم، «منطق هدایت» است نه منطق اثباتی ریاضی. گرچه ریاضی نیز با همان منطقش یکی از علوم این مکتب است.

۶) منطقی که ثبوتی باشد، قهراً با عنصر مهمی از «ابطال خواهی» همراه است.

آن استاد علم تشریح می گوید: این وظایف الاعضاء در بدن انسان بود که به شما شرح دادم. اینك هر جای سخنم را نمی پذیرید، ابطال کنید.

و به عبارت دیگر: نه تنها درباره خود قرآن «تحدی» می کند- إِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه- از اصولی ترین اصل مکتب تا فرعی ترین فرع آن، در مقام تحدی است. یعنی ماهیت این منطق چنین است.

۳- **منطق ارسطوئی**: مراد از بحث فوق این نیست که منطق مکتب را تدوین کنیم و منطق ارسطوئی را دور بیندازیم. بل که بر خلاف نظر دکارت و همه اروپائیان، منطق ارسطوئی یك منطق کاملا صحیح و بعد از منطق ریاضی دقیق ترین منطق است. اما فقط منطق یك علم است: منطق «علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی» نه منطق یك فلسفه.

دانش ذهن شناسی و مفاهیم شناسی، اگر برای هر مرکز علمی لازم باشد، برای ما ضرورت حیاتی دارد. و لازمه این، آشنائی با

منطق ارسطوئی است.

۴- علم ذهن شناسـی و مفاهیم شناسـی: ذهن چیسـت؟ معلومات پیش از تجربه ذهن چیسـت؟ تعاطـی میان عین و ذهن (جامعه شناسی شناخت) بر چه نظامی استوار است؟ و... سؤال هائی هسـتند که امروز در جهان کاملاً مطرح و از مبانی علوم محسـوب می شوند. ما باید به این علم نیز مجهز باشیم و جالب این که آیات فراوان و احادیث بسیار در این باره داریم.

۵- فلسـفه ارسـطوئی: در این جا پیش از هر سـخنی یك مطلـب مهم را می آورم: مـن از مجموع بیانات مقام معظم رهبری در این مسـافرت درباره فلسفه، به ویژه با توجه به آن چه در بازدید از نمایشگاه مشـکات فرمودند، چنین می فهمم: نمی شود که یك مرکز علمی با عظمتِ حوزهٔ علمیه، فاقد فلسـفه باشـد و دنیا بر ما بخندد که با این همه ادعای شـان، فاقد هر نوع فلسفه هستند. اول یك «فلسفه نو» را به طور کامل آماده کنید سپس آن را جای گزین این فلسفه بکنید. در نمایشگاه مشکات این نظرشان را به تصریح و تنصیص فرمودند.

این سـخن از هر حیث تام، کامل و حکیمانه اسـت و باید بدین گونه عملی شود. و روشن است که یك «فلسفه نو» از مطالبات معظم له است.

درباره فلسفه ارسـطوئی باید گفت: اولاً فلسـفه ارسـطوئی (خواه مشائی آن مانند فلسفه سینوی، و خواه صدرایی آن) نه تنها هیچ شبهه ای را حل نکرده است بل اکثر شبهات را بر مکتب ما وارد کرده و اصول دین ما را تخریب کرده اسـت و هر دو گونه آن، منکر معاد است.

این که گاهی گمان می شـود که این فلسفه توان بیشتری در پاسـخ به شبهات دارد، از عدم توجه به اصل مسئله ناشی می شود. در این جا دو بیان وجود دارد:

الـف: برخی از آنان که با فلسـفه و یونانیات آشـنایی دارند، به وسیله همان فلسفه به برخی شبهات پاسخ خوب داده اند.

ب: برخی از آنان که با منطق و فلسـفه مذکور آشـنا هسـتند، پاسـخ برخی شـبهات را، از زبان و بیان قرآن و اهـل بیت علیهم السلام بهتر در می آورند و پاسخ اهل شبهه را می دهند.

باید دقت کرد که ردیف الف نادرست و ردیف ب صحیح است. و این به خاطر همان آشنایی با «ذهن» و «مفاهیم ذهنی» است که آنان در منطق و فلسفه ارسطوئی با آن آشنا می شوند.

بنابر این: این فلسفه ارسطوئی نیست که پاسخ می دهد. بل این عالم مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است که با دانش «ذهن شناسـی و مفاهیم شناسی» که در ضمن اشتغال به ارسطوئیات، به دست آورده، در این کار قوی می باشد.

این نکته بس مهم اسـت. و یکی از گرفتاری های بس بزرگ مـا در همین نکته و نقطه اسـت. تـا از این گرداب بیـرون نیائیم همه مشکلات بویژه در «الهیات= خدا شناسی»، «هستی شناسی»، «انسـان شناسـی» و... همچنان باقی خواهد ماند. (البته این فقط برخی از ارسـطو گرایان هسـتند و اکثریت قریب به اتفاق شان در همان چاه ارسطو می مانند و مانده اند)

پس باید منطق ارسـطوئی به قدر لزوم در حوزه باشد و آن چه فلسـفه نامیده می شود، از کرسی فلسفه فرود آید و جای خود را به «دانش ذهن شناسی و مفاهیم شناسی» بدهد و مسئله خیلی آسان است: اگر مجاز باشد، می توان با افزودن چند پرانتز و جمله هایی به صورت «شرح مزجی» بر «نهایة الحکمه» مرحوم علامه طباطبائی، این دانش ذهن شناسی و مفاهیم شناسی را مدوّن کرد.

۶- تدوین فلسفه مکتب:

الف: الهیات: آن چه در قرآن و در نهج البلاغه- از جمله خطبه اول و مـوارد دیگـر- و نیـز از ائمهٔ دیگر به ویـژه از امام رضاعلیه السلام آمده را بدون کوچکترین شرح و بیان، تنظیم کنیم، و همان کافی بل فراتر از حد کفایت اسـت در حدی که هیچ فلسـفه ای به افـق آن نزدیك هم نمی شود، و هیچ پرسشی درباره توحید و خدا شناسـی نمی ماند مگر این که پاسخ آن در افق بسی بلند و در عمق بس ریشه دار، داده شـده است. عرض کردم بدون شرح و بسط. بدیهی است که شرح و بسط آن به استاد آن مربوط اسـت به شـرط این که مغز استاد با یونانیات آشفته نباشد.

> **آن چـه امروز به طور مشعشـع برای خود در عرصه جهانی جای باز می کند، اسـلام قرآنی و اهل بیتی است نه اسـلام ارسطوئی کـه بـرای مـا نیـز یـک عصـر اسکولاستیک درست کرده بود.**

ب: هستی شناسـی: تخیلات ارسطوئی ما را در هسـتی شناسـی (با عقول عشـره فرضی و افلاك نه گانه فرضی) بیچاره کرده است. در حالی که قرآن به ویژه آیات کیهان شناسی آن، و اهل بیت علیهم السـلام- با منطق ثبوتی شان که شـرح دادم- ما را به اوج اعلای این دانش می رسانند. به طوری که بنده بحث مختصری در کتاب «تبیین جهان و انسان» در این باره کرده ام. برخی دانشمندان غربی به سرعت در سرقت اصول قرآن و اهل بیت علیهم السلام که ارائه داده ام با همدیگر مسابقه گذاشته اند. باصطلاح سر حضرات را با شرح این ماجراها به درد نمی آورم.

ج: انسـان شناسی: انسان شناسی ای که ما در قرآن و احادیث داریم، اعجوبه و شگفت آور است. سوگمندانه باید گفت با این همه ، به دنبال بینش های پر از غلط، بلِ از اسـاس غلط ترانسفورمیسم غربیان هستیم. همان طور که قبلاً نیز با پیروی از تفسیر آیه ها بر مبانی یهودی، فیکسیسـم بودیم و آن چه با آن آشنا نیستیم انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام است.

چه بگوییم؟ سوگند به خدا، علوم انسانی در قرآن و احادیث ما، با همان منطق تبیینی و ثبوتی، که شرح دادم، به حدی روشن، واضح، با سهولت در تعلیم و تعلم، و شوق انگیز، همراه با لذت علمی است

که با کمی آشنائی با آن ها، علوم انسانی غربی خس و خاشاک راه می گردد.

سروران گرامی! (همان طور که در نامه سرگشاده به حضور آنان که قرار است علوم انسانی را بومی کنند نوشتم)؛ علوم انسانی غربی با افزودن چند آیه و چند حدیث، به علوم انسانی اسلامی تبدیل نمی شود. زیرا چیزی که از اصل باطل و غلط است، با چنین اختلاطی، صحیح نمی شود. بل بدتر می گردد. این کار دو بار آزمایش شده است:

۱) زمانی که کلیسا مسیحیت را بر ارسطوئیات سوار کرد و عصر اسکولاستیك را به وجود آورد و در نتیجه آن بلای عظیم بر سر مسیحیت آمد.

۲) وقتی که مسلمانان، ارسطوئیات را فلسفه اسلام نامیدند و نتیجه آن باز ماندن جامعه اسلامی از شناخت منطق خود و فلسفه خود گشت. اکنون همان آزموده را از نو درباره علوم انسانی به کار نگیریم، زیرا خطرناکترین خطرها است.

این مسئله امروز به وضوح پیداست که آن چه امروز به طور مشعشع برای خود در عرصه جهانی جای باز می کند، اسلام قرآنی و اهل بیتی است نه اسلام ارسطوئی که برای ما نیز یك عصر اسکولاستیك درست کرده بود.

پیش از پنج دهه گذشته، هر فیلسوفی که در میان ما بود فیلسوف ارسطوئی بود اما اگر توجه شود امروز کمتر کسی چنین فکر می کند و روز به روز قرآن و مکتب اهل بیت علیهم السلام به عنوان یك فلسفه مشخص و با منطق مخصوص خود، خود نمایی می کند. تنها چیزی که با ضرورت تمام باید عملی شود تدوین الهیات این فلسفه (به شرحی که عرض کردم) است. سپس پرداختن به هستی شناسی و انسان شناسی آن، و دیگر علوم انسانی.

وقتی که ما این نوع سخن می گوئیم برخی ها فوراً می گویند امام خمینی فیلسوف به فلسفه ارسطوئی بود. اینان اساساً امام(ره) را نمی شناسند. امام همان است که در صحیفه نور منعکس است و با آثاری که در جوانی تدوین کرده کاملاً فرق دارد. رهبری و امامت امام در همان بستری است که در صحیفه نور است. وانگهی کی امام ما را از تحوّل و نیز از کوشش برای هر چه بیشتر نزدیك شدن به مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام باز داشته است؟ این که امام نبوغ هر نابغه و دانش هر دانشمند را نادیده نگرفته، دلیل تأیید همه جانبه آنان نیست. آیا اگر امام نبوغ و دانش اینشتین را تایید کند (و کرده) دلیل این است که دین یهودی و تامین زمینه بمب اتم سازی او را نیز تایید کرده است؟ گفتمان او در صحیفه نور و سیره عملی او در اداره انقلاب و کشور و پیامش به جامعه جهانی، مبتنی بر مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است و اوست که دعاهای ائمّه علیهم السلام را «قرآن صاعد» می نامد. و خودش معتقد به اجتهاد و «ان قلت، قلت» است و آرای فقهیش همین امروز در درس مراجع عظام بررسی و گاهی نقد می شود. و این خواسته خود امام است.

وقتی که ما این نوع سخن می گوئیم برخی ها فوراً می گویند امام خمینی فیلسوف به فلسفه ارسطوئی بود. اینان اساساً امام(ره) را نمی شناسند. امام همان است که در صحیفه نور منعکس است و با آثاری که در جوانی تدوین کرده کاملاً فرق دارد. رهبری و امامت امام در همان بستری است که در صحیفه نور است. وانگهی کی امام ما را از تحوّل و نیز از کوشش برای هر چه بیشتر نزدیک شدن به مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام باز داشته است؟

۷- **فلسفه اخلاق:** این عنوان (و همچنین هر فلسفه مضاف) به سه محور می چرخد: هستی، چیستی، چرایی.

هستی اخلاق: آیا اخلاق یك واقعیت آفرینشی دارد؟ یا صرفاً یك امر قراردادی است؟ و در بیان دیگر: آیا اخلاق در اصل و اساس یك پدیده طبیعی و خلقتی است یا صرفاً اعتباری است؟ باز به بیان دیگر: آیا اخلاق ریشه در ذات و نهاد انسان دارد یا محصول عقلانی و مفعول فعل بشر است؟

و به عبارت دیگر: آیا اخلاق به عنوان یك واقعیت خلقتی در ناخودآگاه انسان است یا محصول آگاهی اوست؟

در انسان شناسی غربی اخلاق یك امر قراردادی و صرفاً اعتباری است. زیرا به نظرشان، انسان حیوان است و در ذات و نهاد حیوان چیزی به نام اخلاق مشاهده نمی شود.

چیستی اخلاق: وقتی که اخلاق یك امر اعتباری می شود، چیستی آن نیز اعتباری می شود.

در پرسش های بالا، پرسش از «وجود» اخلاق بود که آیا وجودی طبیعی و آفرینشی دارد یا نه؟ در این جا پرسش از «گستره اخلاق» است که محدوده آن قلمرو «هنجار و ناهنجار» است. اگر وجود اخلاق اعتباری باشد، هنجار و ناهنجار هم اعتباری می گردد؛ یعنی چیزی یا رفتاری در جهان خلقت نیست که برای انسان طبعاً ناهنجار باشد.

این مسئله در دایره هنجار و ناهنجار محدود نمی شود، به مسئله «جرم و جزا» نیز کشیده می شود؛ جرم اعتباری می شود و به قول ریمون آرون در «مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی»: رفتاری در یك جامعه جرم است در حالی که همان رفتار در جامعه دیگر یك رفتار معصومانه است. او فقط در امور اقتصاد و مالکیت، مسئله را به طبیعت و طبع انسان مربوط می داند و آن را مصداق جرم و قابل جزا می داند. البته او مقصود خودش را از زبان دیگران می گوید و بدین صورت ده ها محور دیگر اخلاق و قانون از بین می رود، از جمله اخلاق جنسی و قوانین امور جنسی.

چرایی اخلاق: چرا باید اخلاق باشــد. آیا چون ذات، طبع و نهاد انسان خواستار و ایجاب کننده اخلاق است یا شبیه قوانین راهنمایی و رانندگی، یك ضرورت اجتماعی اســت که آگاهی بشــر آن را می سازد؟ و چون خود اخلاق وجوداً و اقتضاءً اعتباری است، هر روز می توان اصول آن و نیز فروع آن را تعویض کرد.

متاســفانه آن چه امروز به عنوان «فلســفه اخــلاق» در حوزه تدریس می شــود همان اخلاق غربی اســت که بر انســان شناسی غربی مبتنی اســت. یعنی در «هســتی اخلاق» (که عنوان «فلسفه اخلاق» در اصل یعنی همین) هیچ بحثی نمی شــود و این موضوع اساسی با مسامحه برگزار می شود.

اگر اســتادی یا شــاگردی در جلسه به این موضوع عطف توجه کنــد، با این جمله تعبدی غیر علمی فیصله می یابد که: از اســلام بر می آید که اخلاق اعتباری نیســت، در حالی که این فقه نیســت تا احکام آن تعبدی باشــد. باید تبیین شود و الاّ دقیقا یك گفتمان عوامانه است. باید بیان شود که چگونه اخلاق اعتباری نیســت. و بــا افزودن چنــد آیه و حدیث (در محور خارج از هسته هستی اخلاق) این درس اخلاق غربی، اسلامی نمی شود.

چــرا چنیــن اســت؟ برای ایــن که هنوز حــوزه ما تکلیف «خلقت آدم» را روشــن نکرده اســت؛ خلاء سهمگین ما در انسان شناســی خودمان است. همان طور که در بخش انسان شناسی اشاره کردم.

هر طلبه ای کــه در حوزه حضور دارد- از جوان ۱۸ ســاله تــا ســالمند ۸۰ ســاله- یــا به فیکسیســم توراتی یهودی معتقد است و یا به ترانسفورمیسم غربی و پیرو کتاب مرحوم دکتر ســحابی است. آن چه در این میان مفقود است انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام است.

۸- **درس اخلاق**: درس اخلاق بریده از اصول و مبانی انسان شناســی، همان موعظه و اندرز اســت. موعظه و اندرز خیلی لازم و ضروری اســت اما فقط برای عوام مفید اســت و امــروز افراد عوام خیلی کم شــده اند و این همه مردم تحصیل کرده به شدت نیازمند اخلاقی اســت که مبتنی بر اصول انســان شناســی و از آن طریق مبتنی بر هنجار شناســی و جرم شناســی به معنی «فلســفه وجود هنجار و جرم»، باشــد. اگر این مشکل را حل نکنیم نه فقط اخلاق بل فقه مان، بل حتی اصول و اســاس نبوت و دین مان در معرض اضطراب خواهد بود که آثار آن را در قشــر جوان به خوبی مشاهده مــی کنیم. و همین اضطراب را به عینــه در آن گروه از جوانان که نسبت به انقلاب یا بی تفاوت هستند و یا با آن تضاد دارند، مشاهده مــی کنیم. زیرا چنین فردی حتی خودش را نیز نمی شناســد، چون انسان را از دیدگاه قرآن و اهل بیت علیهم السلام نمی شناسد.

و مشــاهده کردید که افراد سیاسی برانداز نیز اعتراف کردند که مشکل شان در علوم انسانی است.

امروز در این عرصه، دیگر جائی برای اخلاق اندرزی و موعظه ای نمانده اســت. این همه درس اخلاق برای چیست؟ مصداق خانه از بیخ ویران است و خواجه در فکر رنگ و روغن ایوان است.

علــت: آن چه حوزه علمیه با این عظمــت را از تعیین و تدوین «انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام» باز داشته فقط یك چیز است؛ و آن «فلسفه ارســطوئی سینوی و صدرایی» است. زیرا هر دو، انسان را فقط دارای یك روح می دانند و این بینش وارداتی از غــرب کهن، کامــلاً مطابق بینش وارداتی از غرب امروز اســت. فلسفه سینوی و صدرایی در این مسئله، گوش، روح، مغز، اندیشه و جان ما را به حدی فرا گرفته اســت که از خروج از آن و از دیدن انسان شناســی مکتب خودمان، به شدت ناتوان هستیم.

آن چــه حوزه علمیــه با این عظمــت را از تعیین و تدویــن «انســان شناســی قــرآن و اهــل بیت علیهم الســلام» باز داشــته فقط یک چیز است؛ و آن «فلســفه ارســطوئی ســینوی و صدرایــی» است. زیرا هر دو، انسان را فقط دارای یک روح مــی دانند و ایــن بینش وارداتــی از غرب کهن، کاملاً مطابق بینش وارداتی از غرب امروز است. فلســفه سینوی و صدرایی در این مسئله، گوش، روح، مغز، اندیشه و جان ما را به حدی فرا گرفته است که از خروج از آن و از دیدن انسان شناسی مکتب خودمان، به شدت ناتوان هستیم.

مگر همین فلسفه نیست که از زمان خود ارسطو تا زمان ملاصدرا، همجنس گرایی را (به قول ریمون آرون) یــك رفتــار معصومانه، بل لازم، بــل گاهی واجــب می داند؟ در فلسفه ارسطوئی انســان فقط یــك روح (نفس) دارد که مثلاً می تواند مدرّج باشــد از درجه پائین تر تا بالاتــر. در حالی که در مکتب ما انسان دارای سه روح است و انسان معصوم دارای چهار روح.

پیشــنهاد: هیئتی متخصص در این کار، بنشینند و انسان شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام را تدوین کنند و صد البته چنین کاری برای ما که به اقیانوس قرآن و حدیث متکی هستیم کاری است خیلی آسان.

۹- **تفسیر**: برای روشن شدن هر چه بیشتر مطلب، ابتدا فقه را مثال می آورم: در عرصه فقهی سه نوع فقه داریم:

۱) فقه برادران اهل سنت که در متون فقهی شان آمده.

۲) فقه مقارن: متونی که تا اواســط دوره «حوزه حلّه» مرسوم و رایج بود، که فقه شیعه مقارن با فقه اهل سنت هم مباحثه، تدریس و تدرس می شد و هم در متون تدوین می گشت.

۳) فقه ناب شــیعی که تا امروز با صــرف نظر از مبانی و آرای فقهی برادران ســنی، جریان دارد، که حیات علمی و زیستی ما می باشد. و به اعتراف همه مراکز آکادمیك حقوقی جهان (البته با صرف نظر از گفته ها و شنیده های ژورنالیستی و غیر علمی) حقوق در فقه

شیعه دقیقترین و کاملترین حقوق در تاریخ بشر است.

در تفسیر دو ردیف اول را داریم؛ یعنی اکثر تفسیرهای پیشینیان از آن اهل سنت (و بیشتر از اقوال شخصی افراد غیر مسئول از قبیل یهودیانی مانند کعب الاحبار، وهب بن منبّه و... بر گرفته شـده) می باشد.

تفسـیر مقارن: باید به صراحت گفت: هر تفسـیری که شیعیان نوشـته اند (صرف نظر از تفسیر نور الثقلین و برهان که درباره شان سـخن خواهد آمد) همگی و بدون استثناء، تفسـیر مقارن هستند. و متاسـفانه در مقـارن بودن نیز با فقه مقـارن خیلی فرق دارند، به شرح زیر:

الف: اصالت در این تفسـیرها با تفسیر برادران اهل سنت است. بر خلاف فقه مقارن که اصالت شیعی آن محفوظ بود.

ب: در فقه مقارن، احادیث خودمان کاملاً در عرصه اسـتدلال حضور داشتند. یکی از تدوین کنندگان فقه مقارن شیخ طوسی است که دو کتاب از چهار کتاب حدیثی(کتب اربعه) ما از آن اوسـت. اما در متون تفسـیر مقارن (باز تکرار می کنـم بدون اسـتثناء) اکثریت نزدیـک باتفـاق حدیث هـای ما حضور ندارند. حدیث های مربوط به تفسیر قـرآن، در متون اعم از کتب اربعـه و بحار و... محبوس و بلا استفاده مانده اند.

و باعبارت مختصر: ما تفسـیر سـنی، و «تفسـیر مقارن ناقص» داریم، اما تفسیر ناب شیعی نداریم و این واقعیتی اسـت خیلی روشن. و تا در تفسـیر نیز همان کاری را که در فقه انجـام داده ایم، انجام ندهیم، علوم انسانی ای که سزاوار حوزه مقدسـه و متناسب با نقش و مسئولیت جهانی حوزه باشد، نخواهیم داشت.

پیشـینیان با آن فقدان امنیت و فقدان امکانات، فقه ناب شیعی را تدوین کرده و پرورانیدند. ما چرا باید این کار را درتفسـیر نکنیم؟ چه عذری داریم؟

پیشـنهاد: عرض کردم: آن چه می نویسم زیره به کرمان بردن اسـت، اما به عنوان یك طلبه باید بنویسم تا چه مقبول بیفتد و چه مردود شـود. و از سنگینی مشکلات سروران نیز بی خبر نیستم که از کنار گود برنامه صادر کنم.

پیشنهاد می شود یك فراخوان برای جمع آوری احادیث مربوط به آیات قرآن، اعلام شـود. زیرا شـناخت ها در حدیث هم متفاوت اسـت. از مجموع ره آورد این فراخوان، احادیث تفسـیری مشخص خواهد شد.

برخی ها فوراً می گویند: حدیث های تفسـیری در تفسیر علی بن ابراهیم، تفسـیر نورالثقلین و تفسـیر برهان جمع شـده اند. اولاً (عـلاوه بر منقح نبودن و حاوی احادیث ضعیف بودن این تفاسـیر) این تفسـیرها معمولا فقط حدیث هایـی را آورده اند که با لفظی از الفاظ آیه مستقیماً ارتباط دارند. و در این کار نیز خیل عظیم حدیث ها همچنان مانده و آورده نشده اند.

ثانیاً: چندین برابر آن حدیث ها، حدیث هایی داریم که آیات را تفسیر می کنند و هیچ رابطه لفظی با آیه ها ندارند و این مهم است. و جان تفسـیر ما بیشتر در همین حدیث ها است که فرد اندیشمند باید آن ها را جمع آوری کند و به آن فراخوان تقدیم کند.

۱۰- **اصـول فقه:** در این باره هیچ پیشـنهادی ندارم. زیرا آن چه همـگان می گویند که علم اصول فقه باید تنقیح شـود، همان کافی است.

۱۱- **فقـه:** فقه ما (همان طور که پیش تر نیز اشـاره شـد) به حدی به کمال و تکامل خود رسـیده اسـت که بالاتـر از آن، قابل تصور نیسـت. مردانی بزرگ و شخصیت های الهی با همت عظیم شـان در آن اعصـار خفقـان در بحبوحه قتل عام ها، بی امنیتی و بی امکاناتی شدید، چنین کار بس عظیم را انجـام داده اند. به دلیل همان شرایط، همیشـه از داشتن یك نظام حکومتی شـیعی، کاملاً مأیـوس بودند و لذا بسـتر فقه ما در جهـت «جامعه شـیعی منهای حکومـت» جهـت گیـری کرده است.

ما تفسـیر سـنی، و «تفسـیر مقـارن ناقص» داریـم، اما تفسـیر ناب شـیعی نداریـم و این واقعیتـی اسـت خیلی روشـن. و تا در تفسـیر نیـز همان کاری را که در فقـه انجام داده ایم، انجام ندهیم، علوم انسانی ای که سزاوار حوزه مقدسه و متناسـب با نقش و مسئولیت جهانی حوزه باشد، نخواهیم داشت. پیشینیان با آن فقدان امنیت و فقدان امکانات، فقه ناب شیعی را تدوین کرده و پرورانیدند. ما چرا باید این کار را درتفسیر نکنیم؟ چه عذری داریم؟

یك دقـت در کتـاب «لمعه دمشـقیه» مرحوم شهید اول- که آن را در زنـدان دمشـق نوشـته اسـت- و مقایسه آن با دیگر متون فقهـی (حتی در مقایسـه با دیگر آثار فقهی خود شـهید) نشـان می دهد که فـرق های ظریفانه ای میان آن و دیگر متون هسـت. زیرا آن مرد بزرگ آن کتاب را برای سربداران نوشته است؛ حکومت سربداران که می توانست تنها بویی از مشـروعیت را به مشام فقیهی مثل شـهید برساند؛ حکومتی که حتی در رأس آن یك فقیه جامع الشرائط، قرار نداشت.

یك نگاه به «مبسـوط» مرحوم شـیخ طوسی، به وضوح نشان می دهد که یأس از تاسـیس حکومت شیعی، حتی آن مرد بزرگ را در برخی مسائل به ابراز رأی متناقض، وادار کرده است.

از باب مثال: در جایی می فرماید: معادن، بخشی از انفال و مال امام است. و در جای دیگر می فرماید: هر معدنی در ملك هر کسی باشد، مال آن کس است.

اگر به فتوای اول عمل کنیم، فتوای دوم (باصطلاح فقهی) لغو می شـود و اگر به فتوای دوم عمل کنیم، فتوای اول لغو می شـود.

زیـرا هر زمینی یا ملك امام علیه السـلام اسـت و یا ملك بخش خصوصـی. و می گویـد: هر معدن در هر زمین، مـال مالك زمین است. و دیگر جائی برای فتوای اول نمی ماند.

او چـاره ای ندارد غیر از این تناقض. چرا؟ برای این که فتوای اول، جان فقه شیعی را بیان می کند و در فتوای دوم جان و زندگی شیعیان را حفاظت می کند. اگر به همان فتوای اول بسنده می کرد، معنایش این می شـد که ای شیعیان، هر معدن بزرگ و کوچك را که در ملك شـما باشـد، دو دسـتی به حاکمان جور تقدیم کنید (و حاکمان جور همین کار را می کردند)، و با دست خودتان خودتان را فقیر تر و قدرت جور را قوی تر کنید.

در عبارتـی مختصر: آن چه در حوزه مقدسـه، به عنوان تحول در فقه، باید انجام یابد، تغییر این جهت گیری اسـت از «یأس» به «امید».

پیشـنهاد: در این باره باید نگاه دیگر بـه ادلّه اربعه در موضوع حاکمیت، و نیز بهره برداری خوب و دقیق از لمعه شهید، و از برخی آثار محقق کرکی از قبیل «جامع المقاصد» به ویژه از رساله «قاطعة اللجاج» آن مرحوم شود.

ولایت فقیه: یاس از تاسـیس حکومت، موجب شـده که دایره ولایت فقیه در برخی متون فقهی، محدود شـده است. زیرا فقیهی که از تاسـیس حکومـت ولایتی کاملاً مایوس اسـت و یقین دارد شـیعه هرگز (پیش از ظهور ولی عصرعج) صاحب حکومت نخواهد شد، فقط درباره صغیران بی کس، زن شوهر گم شده، و محجوران، ولایت فقیه را بحث می کند.

عـلاوه بر این، ولایت فقیه از مباحث امامت اسـت و ابتدا باید آن را در فلسفه قرآن و اهل بیت علیهم السلام بحث کرد، و از این جهت از موضوع فقه خارج است.

۱۲- **کلام**: آن چه کلام نامیده می شـود، نه تنها منشـأ اهل بیتـی ندارد، بل از آغاز مورد مخالفت ائمه طاهرین علیهم السـلام بود. زیرا کلام نیز مانند فلسـفه ارسـطوئی، وارداتـی بود، که ائمه علیهم السـلام از پرداختن به آن منع می کردند. و این یك واقعیت تاریخی، حدیثی، و سـیرۀ مسلّم اهل بیت علیهم السلام است. چرا؟ برای این که قرآن و اهل بیت علیهم السـلام فلسفه دارند نه کلام. چـون کلام از بن و بیخ ناقص اسـت چون اصول دین درجه اول و درجه دوم را با «تعبد» بحث و تحلیل می کند. اما قرآن و اهل بیت علیهم السلام در این عرصه به تعبد ارزش نمی دهد و کلام وارداتی از مسیحیت، برای بسـتن درب امامت، آورده شده بود. پرداختن به کلام به این معنی بود که خود ائمه علیهم السـلام حجت نباشند و صرفاً مانند هر متکلمی به مباحثات تعبدی بپردازند.

اما ضـرورت کلام: وقتی که کلام همه گیر شـد، ائمه علیهم السلام و اصحاب می بایست در حد لزوم کفائی و «وجوب کفائی» به کلام بپردازند و پرداختند. همین طور بزرگانی مانند خواجه نصیر، علامه حلّی و... .

امروز نیز علاوه بر شرایط پیشین، با پیدایش کلام جدید غربی- که بیشـتر به محور «تجربه دینی»؛ تجربه درونی فردی و شخصی افراد مبتنی است، و کاری با نبوت و نبوت ها ندارد، و کلام نامیدن آن جـای پرسـش دارد- ما در حد واجب کفائی نیـز متکلم نداریم به ویژه که مسـؤلیت پاسـخ گوئی را در همه عرصه ها داریم، پس پرداختن به آن و تقویت این بنیان ضرورت دارد.

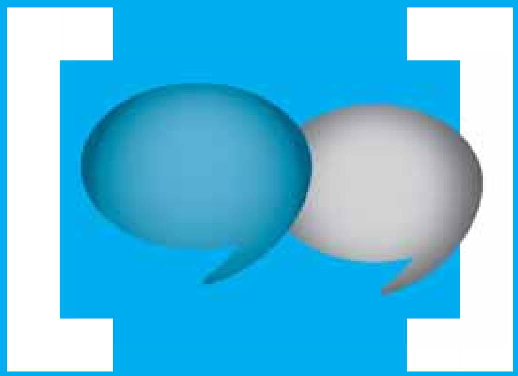
البته همین مباحثه درباره «تجربه دینی» نیز نیازمند یك انسان شناسی محکم و مدون است.

در پایان: پیشنهاد می شـود از نفوذ شیعیان وصایتی، در مراکز حوزه مقدسـه، باید به دقت جلو گیری کرد. زیرا آنان که به ولایت ائمه علیهم السـلام معتقد نیستند و ائمه را «ولی من عندالله» نمی دانند و تنها آنان را افراد برجسته و لایق می دانند، همه چیز حوزه را به باد می دهند. بل همه چیز کشور و تشیع را از بین می برند، و آن مصیبت ها که در عرصه سیاسـت پیش آوردند، در حوزه نیز همان بلاها را ایجاد می کنند.

مرتضی رضوی

۱۴۳۱/۱۱/۲۴ ه، ق.

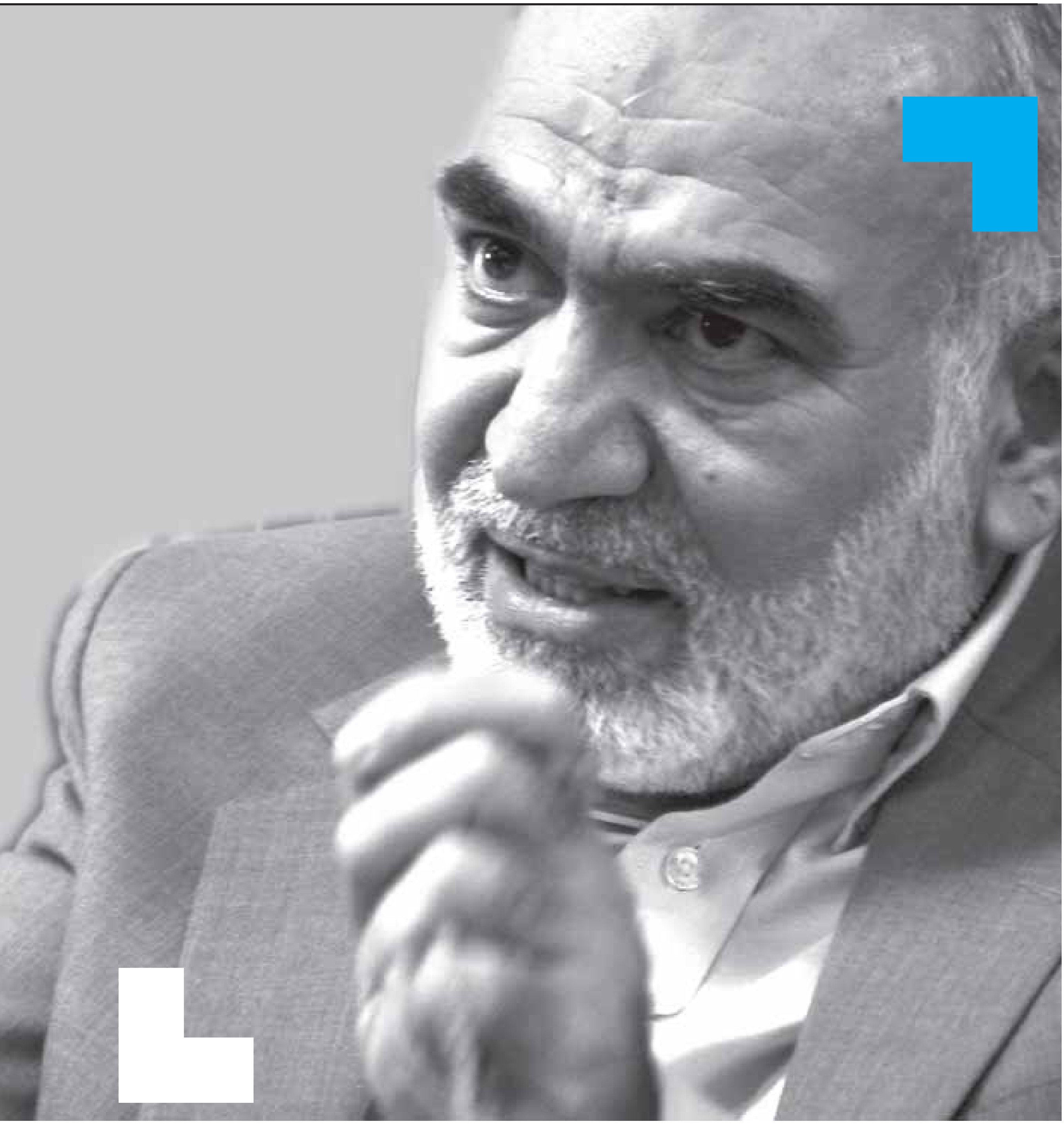
۱۳۸۹/۸/۱۰ ه، ش.



گفتوگو

آیا دین نیازمند به فلسـفه است؟ / گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری، استاد فلسفه دانشگاه تهران
قسمت دوم

آیا دین نیازمند به فلس



ــــــفه است؟

گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری، استاد فلسفه دانشگاه تهران-۲

گفت‌وگو

دکتر حسـین غفاری به سال ۱۳۳۴ در تهـران متولـد شـد. تحصیلات دانشـگاهی خود را در رشته فلسفه غـرب تا دکتـری فلسـفه غرب در دانشـگاه تهـران ادامـه داد. وی از شاگردان برجسـته و شاخص استاد شـهید مرتضی مطهری اسـت که فلسفه اسـلامی را از سال ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۷ با شـرکت در دروس مختلف آن شـهید از الهیات شـفا، منظومه، اسـفار و ... فرا گرفـت. وی دروس حوزوی غیرفلسفی را نیز نزد بعضی علمای دینی تهران آموخته است.

برخی از آثار منتشر شده دکتر غفاری عبارتنـد از: ۱ـ نقد نظریه شـریعت صامت ۲ـ بررسـی انتقادی فلسفه نقادی کانـت جلد اول ۳ـ فلسـفه عرفان شیعی و همچنین ده‌ها مقاله بلند در موضوعات مختلف فلسفی و فلسفه اجتماعی.

نامبرده همچنین برای دو دوره مدیر گروه فلسـفه دانشـگاه تهران بوده و نیز سرپرسـتی مؤسسه انتشارات حکمت و مرکـز تحقیقات تطبیقی حکمـت را نیـز برعهـده دارد. وی در حال حاضر دانشـیار گروه فلسفه دانشگاه تهران است.

آثار قریب‌الانتشار وی عبارتند از: ۱ـ جلد دوم فلسفه نقادی کانت ۲ـ جلد اول تفسیر عرفانی غزلیات حافظ ۳ـ یک دوره ۳ جلدی فلسـفه اسلامی برای تدریس در رشـته‌های فلسفه دانشـگاهی ۴ـ تشـیع دین کامل، کمال دیـن (با اضافات نسـبت به چاپ نخست)

ترجمه از انگلیسی: ۱ـ شرح مختصر نقـد عقل محـض از یووینـگ، با تعلیقات و حواشی

۲ـ معانی وجود در ارسـطو از برنتانو با تعلیقات و حواشی

اشاره

در شماره پیشین سمات، حاصل اولین نشست و گفتگو با جناب آقای دکتر غفاری استاد فلسفه دانشگاه تهران به چاپ رسید که البته بخشی از آن به دلیل آماده نشدن تا زمان چاپ نشریه به این شماره موکول شد که این بخش باقیمانده را در انتهای جلسه دوم گفتگو که در همین شماره به چاپ رسیده است از نظر خواهید گذراند. آنچه در زیر از نظر می گذرانید حاصل گفتگوی دومین جلسه است. مباحث سومین جلسه گفتگو نیز انشاء الله در شماره آتی از نظرتان خواهد گذشت.

سمات: بحث جلسه گذشته‌مان به اینجا رسید که جنابعالی فرمودید، معارف عقلانی به نحو اتم و اکمل در قرآن و عترت وجود دارد. سؤال این است که با این فرض، چه ضرورتی وجود دارد که ما برای اخذ این معارف به فلاسفه یونانی رجوع کنیم. (ضمن اینکه در جایی نقل قولی از امام خمینی دیدم که گفته‌اند، ارسطو بویی از آنچه قرآن در این معارف مطرح کرده، نبرده است). آیا نمی‌شود نقطه عزیمت ما همین آیات و روایات باشد و منظومه حِکمی و معرفتی ما مبتنی بر قران و عترت باشد؟

■ دکتر غفاری: بسم الله الرحمن الرحیم. ما در بحث گذشته در یک سیر منطقی به این صورت پیش آمدیم که بعد از سؤالی که از خاستگاه فلسفه اسلامی شد، مستدلاً و به تفصیل بدون اینکه خاستگاه درونی را نفی کنیم، (از نظر مستشرقین، خاستگاه درونی نفی می شود. آنها با دید جامعه شناسانه می گویند که سرمنشاء هر فکری از جای دیگری است و خصوصاً اگر یک فکر شرقی باشد حتماً می‌خواهند یک جوری آن را به مآخذ غربی ارتباط دهند، و ما این را غلط می‌دانیم. آنان حتی راجع به قرآن کریم می‌گویند که قرآن هم از تورات و انجیل و متون هندوها گرفته شده است) ضمن حفظ و تأکید بر خاستگاه درونی، خاستگاه بیرونی فلسفه اسلامی را هم پذیرفتیم و گفتیم که خاستگاه بیرونی در تلائم با خاستگاه درونی است. گفتیم که همه فلاسفه الهی در عالم یکی هستند. فلسفه الهی یک مطلب است. مسائل فلسفه مثل مبدأ، معاد، انسان، سیر به سوی خداوند، تکالیف اخلاقی، مجموعاً فلسفه الهی است. هر فلسفه ای در هر جایی اگر مشتمل بر این عناصر باشد فلسفه الهی است. بله خاستگاه بیرونی فلسفه اسلامی فلسفه یونان است و گفتیم که منظور آن نهضت الهی است که در یونان بوده است. سقراط به عقیده بنده (که همانطور که اشاره کردم در مقاله‌ای مستقلاً آن را اثبات کرده‌ام) و به ادعای صریح خودش پیامبر بود و اگر پیامبر هم نباشد، شخصیتی است که در طول تاریخ به عنوان یک شخصیت اخلاقی و معنوی طراز اول همه قبولش دارند. افلاطون الهی‌ترین حکیم بوده است. ارسطو در همان چهارچوب افلاطون، البته نه در حدّ و مثل او فکر می‌کرده است. افلوطین هم حکیم وعارفی والامقام بوده است. حالا سخن بر سر این است، حالا که ما قبول کردیم این فلسفه الهی است، آیا قبول داریم که همه این مطالب، به اعتقاد ما در سطح خیلی بالاتری، در قرآن و معارف اهل بیت علیهم السلام آمده است؟ در این صورت، چه نیازی هست که ما به اینها متمسک بشویم؟ اگر ما قبول داریم که فلسفه اسلامی چیزی اضافه تر از معارف الهی مندرج در مکتب وحی بیان نمی‌کند، چرا خودمان را معطل کنیم و مستقیماً معارف را از مأخذ اصلی آن نگیریم و ننگ استفاده از دیگران را هم (البته به حسب ادعای مخالفین فلسفه) به خودمان نخریم و احتمالاً اختلافات هم کمتر می‌شود. این سؤال امروز ماست. این سؤال، دو بخش دارد. اولاً در اینکه همه این معارف به نحو اتم و اکمل در قرآن کریم و کلمات معصومین علیهم السلام وجود دارد، بحثی نداریم. سخن این است که اساساً نسبت فلسفه با آنها چیست؟ یعنی خود فلسفه فی حد نفسه در اینجا چه صیغه ای است؟ و اگر در تلائم کامل هستند چه نیازی به آن داریم؟ من می‌گویم که ما نباید از کلمه فلسفه بترسیم. و گمان کنیم فلسفه چیز عجیب و غریبی است و مجموعه‌ای از مطالب پیچیده مثل طلسمات یونانی و چینی و غربی است، نه اینطور نیست، برای روشن‌تر شدن مقصود، فرض می‌کنیم که اصولاً انبیایی نبوده‌اند و حکمایی هم نبوده‌اند و فقط یک نفر در این عالم هست و می‌خواهد عالم را درک کند. او چگونه می‌تواند این کار را بکند؟ به حسب مشاعر و مآخذ ادراکی و قوای علمی و فکری این انسان چگونه با عالم مواجه می‌شود. «ادراک» یعنی محصول به کار بردن آن قوای فکری که خداوند در وجود ما برای فهم جهان قرار داده است. یک راه، راه حواس است که ما همه با آن آشنا هستیم. یعنی با دیدن و شنیدن و لمس کردن، جهان را درک می‌کنیم. آیا ادراک ما از عالم همین است؟ نه. حداقل ما انسان‌ها یک مأخذی برای ادراک عالم داریم که به آن عقل می‌گوییم. این مأخذ محدود به محسوسات نیست. عقل، صور حسی را تجزیه و تحلیل می‌کند و از آن معانی‌ای را به دست می‌آورد که

سمات: بحث جلسه گذشته‌مان به اینجا رسید که جنابعالی فرمودید، معارف عقلانی به نحو اتم و اکمل در قرآن و عترت وجود دارد. سؤال این است که با این فرض، چه ضرورتی وجود دارد که ما برای اخذ این معارف به فلاسفه یونانی رجوع کنیم. (ضمن اینکه در جایی نقل قولی از امام خمینی دیدم که گفته‌اند، ارسطو بویی از آنچه قرآن در این معارف مطرح کرده، نبرده است). آیا نمی‌شود نقطه عزیمت ما همین آیات و روایات باشد و منظومه حکمی و معرفتی ما مبتنی بر قرآن و عترت باشَد؟

این معانی تصوراً و تصدیقاً برتر از آن صور حسی است. یعنی اگر ما در حد صور حسی بمانیم، در حد حیوانیم. حیوان است که با حس و حداکثر با خیال کار می‌کند که آن هم ملحق به حس است فقط کمی از آن آزادتر است. اگر ما بخواهیم از عرصه حیوانیت بیرون برویم، در کمترین درجه آن هم باید از مأخذ و بخش دوم شعور خود که همان عقل است استفاده کنیم. علم هم همینطور است. این اشتباه است که فکر کنیم علم همه‌اش حس است. مواد اولیه علم حس است و سازماندهی آن به عنوان یک دستگاه معرفتی بر اساس عقل است و اگر عقل نباشد علم به وجود نمی‌آید. فرق علم با عقل یعنی علوم تجربی با فلسفه این است که در آنجا همه مواداش حسی است و روش‌هایش متناسب با محسوسات است. البته بین دو گروه از متفکرین همیشه اختلاف بوده است. یک عده که تجربی مسلک و به اصطلاح آمپریست هستند، معتقدند که جهان جز محسوسات نیست و ادراک هم جز ادراک حسی نیست و عقل هم ادامه حس است؛ یعنی کار عقل حداکثر کلیت بخشیدن به محسوسات است. یعنی محسوسات را با هم ترکیب کرده و تجزیه و تحلیل می‌کند. در مقابل اینها فلاسفه عقلی هستند و می‌گویند، ساحت وجودی عالم فراتر از محسوسات است و همین علم تجربی هم فقط بر مبنای حس نیست. شما در عالم به چیزی استناد می‌کنید که فراتر از حس است و آن قوانین این عالم است. شما به نظمی استناد می‌کنید که مشهود نیست. قانون چیزی نیست که مشهود باشد. مثلا اگر می‌گویید که پنی‌سیلین عفونت را از بین می‌برد، این حرف شما فقط مبتنی بر حس نیست که کسی از آن استفاده کرده و خوب شده است. از کجا می‌گویید که پنی‌سیلین عفونت را از بین می‌برد؟ این یک ماده خاصی است که شما آن را حس می‌کنید. اگر شما را خوب کرد، درست است اما تسری آن به دیگران و به گذشته و آینده را از کجا آورده‌اید؟ اینها همه از حس فراتر رفتن است. بنابراین ما هم در عالم، امور غیرمحسوس داریم که آن نظم و نظام علّی و معلولی و ... است و هم اینکه حتی برای درک این محسوسات هم باید از چیزی غیر از حواس استفاده کنیم که آن عقل است. اگر کسی بگوید که عالم فقط محسوسات است و عقل هم ادامه همان محسوساتِ است، ما با این افراد ما بحثی نداریم. چون به عقیده اینها اصلاً معارفی وجود ندارد که در آن بحثی باشد. گروه دیگری هم هستند که می‌گویند علاوه بر محسوسات و علاوه بر معقولات ما راه دیگری هم برای فهم این عالم داریم که راه قلب و شهود است. و از راه تهذیب نفس و به کار بستن روش‌هایی در زندگی عملی و روحی، توسط قلب و دل آدمی حقایقی بر ما مشهود می‌شود. این راه را عرفان یا سیر و سلوک و یا ریاضت می‌گویند. اینها هم گروه دیگری هستند که ما فعلاً با آنها کاری نداریم.

در بحث عقل شما اشاره کردید که دو دسته هستند که با اینها مخالفند. یک دسته آمپریست‌ها هستند که می‌گویند عقل یا وجود ندارد یا ادامه حس است و گروه دوم هم عرفا هستند.

ـ بله. حداقل گروهی از اهل شهود، راه حکما را به عنوان راه موصل به حقیقت، یا اصلا قبول ندارند و یا می‌گویند یقین‌آور نیست. البته در متأخرین از فلاسفه و حکمای اسلامی تغییراتی به وجود آمده است که ما وارد آن نمی‌شویم. بحث این است که اگر کسی مشرب اصالت حس را داشته باشد و بگوید که ما جز محسوسات، چیزی در عالم نداریم که این گروه اصلا قائل به وجود معرفتی ورای امور حسی در این عالم نیستند ، این دسته از افراد به معنای واقعی کلمه حیوان ناطق یعنی صرفاً حیوان سخنگو هستند، و ما به عنوان انسان متفکر و عاقل با آنها بحثی نداریم.

> **غفاری: اولاً در اینکه همه این معارف به نحو اتم و اکمل در قرآن کریم و کلمات معصومین علیهم السلام وجود دارد، بحثی نداریم. سخن این است که اساساً نسبت فلسفه با آنها چیست؟ یعنی خود فلسفه فی حد نفسه در اینجا چه صیغه ای است؟ و اگر در تلائم کامل هستند چه نیازی به آن داریم؟ من می‌گویم که ما نباید از کلمه فلسفه بترسیم. و گمان کنیم فلسفه چیز عجیب و غریبی است و مجموعه‌ای از مطالب پیچیده مثل طلسمات یونانی و چینی و غربی است، نه اینطور نیست.**

شق بعدی هم متصور است و آن وحی است. اینکه ممکن است کسی منکر ادراکات و معارف عقلی نباشد، ولی بگوید ما این معارف عقلی را از وحی می‌گیریم و یکی از رسالت‌های انبیاء هم لیثیروا لهم دفائن العقول بوده است.

ـ ببینید، بحث فعلی بنده یک پایه بنیادی‌تر و عقب‌تر (به معنای بیشتر) است از آن چیزی که شما می‌فرمایید، بحث در اینست که اساساً ساختمان حقایق از چه مصالحی تشکیل شده است. ما می‌گوییم صرف‌نظر از اینکه قائل به این معارف چه کسی باشد، چه حکما، چه پیامبر و چه حتی خود خداوند باشد، آیا اصلا این معارف در عالم وجود دارد یا نه؟ آیا عالم وجه معقولی هم دارد؟ یعنی در تار و پود عالم غیر از محسوسات، چیز دیگری هم وجود دارد؟

اگر شما گفتید چنین چیزی وجود دارد، باز این سؤال مطرح می‌شود که آیا این چیزی که وجود دارد، برایش مأخذ ادراکی وجود دارد؟ همین جمله‌ای را که بخشی از حدیث است و شما در پرسش خود به عنوان یکی از رسالت‌های انبیاء به آن اشاره کردید «لیثیروا لهم دفائن العقول» بهترین شاهد عرض بنده است. «انبیاء آمدند که گنجینه‌های عقول را آشکار سازند»، باید گنجینه‌های عقلی

(دفائن العقول) در نظام هستی باشد که بعداً انبیاء عظام به عنوان بخشی از رسالت خود آنها را بر مردم آشکار کنند. اگر گنج و گنجینه معقولی در عالم نباشد، در این صورت فرقی نمی‌کند که پیامبر باشد یا حکیم و فیلسوف و یا هر کسی ... چیزی که در عالمِ نباشد قابل آشکار شدن نیست. فعلا سخن ما در اینست که اوّلاً باید ساحت عقلی در عالم وجود داشته باشد و ثانیاً وسیله ادراکی به نام قوّه عقلانی در ما قرار داشته باشد تا در مرتبه ثالث نوبت کسی که از این قوه برای ادراک آن حقایق و گنجینه‌ها استفاده می کند برسد. یعنی ممکن است کسی بگوید فرضاً چیز دیگری هم غیر از محسوسات وجود داشته باشد، ولی ما وسیله‌ای برای درک آن نداریم. یعنی ما مأخذ ادراک عقلانی نداریم و به وسیله وحی، آن وجه معرفی می‌شود. این قول امکان ندارد و همین قول است که گاهی موجب ابهام در این مباحث می‌شود. چرا؟ مثالی می‌زنم. فرض کنیم زبانی اختراع شود که ما تا کنون در عالم نداشته‌ایم و شخصی بیاید با این زبان اختراعی خود از حقایق همین عالم صحبت کند. حتی اگر خود خداوند بیاید با زبانی با ما از حقایق این عالم بگوید که ما از آن زبان هیچ چیزی نمی‌فهمیم، این مطالب هیچ به درد ما نمی‌خورد.

سمات: ما در اینجا یک تقسیم‌بندی راجع به کارکرد عقل می‌توانیم داشته باشیم. یک وقت بحث در باب عقل از جهت مَدرکیت و منبع و مأخذ بودن برای یک معرفت است و گاهی هم بحث از مُدرکیت عقل و ابزار فهمِ حرف دیگران بودن است. یعنی حرفی را دیگری (مثلا خداوند جل و علاِ) زده است، عقل این حرف را می‌فهمد و درک می‌کند. مثلا بحث سئوال و جواب قبر یا جزئیات عالم برزخ که آقایان فلاسفه مسلمان هم تصدیق کرده‌اند که عقل به این موضوعات راهی ندارد. حالا وقتی صحبت از محدودیت میدان درک و فهم عقل می‌شود، مربوط به جنبه مَدرکیت و مأخذ بودن عقل در تولید یک قضیه و گزاره است و نه درباره مُدرک بودن و ابزار فهم و مفاهمه بودن آن. چون در این بخش همه چیز از آن عقل است و اگر کسی فاقد آن باشد، می‌شود عقب مانده ذهنی و سفیه و محجور. پس متصور است که ما غیر از حسیات و عقلیات، معارف دیگری داشته باشیم که از جای دیگری آمده باشد، مثل وحی که عقل آن را می‌فهمد و مُدرِک آن است، سؤال این است که جایگاه این بخش در تقسیم‌بندی جناب‌عالی کجاست؟

ـ ببینید خوب گفتید، ابتدا با همین اصطلاح شما عرض می‌کنم بعد توضیح می‌دهم، مُدرِکیت عقل فرع بر مَدرکیت آنست، یعنی عقل وقتی می‌تواند مُدرِک یک حقایقی باشد که قبلاً خود مَدرک و مأخذ ادراکی آن باشد البته منظور مَدرکیت و مأخذیت سنخی است نه شخصی؛ همانطور که در مُدرکیت هم همین مقصود است. یعنی عالم طبیعت و بالاتر از آن باید دارای سنخیّت عقلانی باشد تا عقل بتواند مأخذ و مَدرک آن باشد تا سپس عقل من و شما بتواند بر این اساس مُدرِک آن حقایق بشود.

ما باید در این موضوع با تأمل پیش برویم. همه گرفتاری‌ها از اینجا پیدا می‌شود. تا این بحث روشن نشود، ابهامات منتقل می‌شود. به مطلبی که شما گفتید برمی‌گردیم. ببینید! اگر فرض بکنیم که معارف با زبانی گفته شود که ما از آن اطلاعی نداشته باشیم، به درد هدایت ما نمی‌خورد. قرآن کریم می‌فرماید: «ما ارسلنا من نبیٍّ إلاّ بلسان قومه» لسان را چه به معنای فرهنگ و چه به معنای زبان بگیریم، این یک حکم عقلی است. امکان ندارد خداوند پیامبری را برای قومی بفرستد که زبان آنها را نداند. منظور ما از عقل این است که ١ـ می‌گوییم اگر جهان حیث غیرمحسوسی هم دارد و ٢ـ اگر در ما قوه‌ای برای درک این حیث غیرمحسوس وجود نداشته باشد، در این صورت مهم نیست که چه کسی بیاید و برای ما چه بگوید. یعنی اگر کسی قادر به درک نباشد، شما اگر برایش هرچه بگویید او چیزی نمی‌فهمد. «صمٌ بکمٌ عُمیٌ فَهُمْ لایَفْقَهون». بنابراین ما باید به این قائل باشیم که این قوه وجود دارد و ما به واسطه این قوه می‌توانیم امور غیرمحسوس را هم بفهمیم. سئوال بعدی این است که آیا این قوه برای درک همه امور غیرمحسوس کفایت می‌کند؟ می‌گوییم نه؛ اینطور نیست که به صرف وجود قوه عقل قادر به فهم کلّ ما کان و مایکون باشیم. این عقل قوه‌ای است که فقط بعضی امور را می‌تواند درک کند. عقل مثل ماشین جرثقیل خیلی قوی است که برای برداشتن بارهای سنگین نیاز به تکیه‌گاه دارد. عقل باید موادی را برای تجزیه و تحلیل داشته باشد. آن مواد یا محسوسات است و یا فراورده‌های ثانوی از همان محسوسات. عقل اگر هیچ راهی برای ادراکات اولیه نداشته باشد، نمی‌تواند کاری کند. اصول کلی عقل برای حرکت، چند اصل است: مانند اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و اصل هوهویت و اصل امتناع ترجیح بلامرجّح و

سمات: در یکی از تعاریف فلسفه آمده است که فلسفه عبارت است از فهم حقایق عالم به قدر طاقت بشری. سئوال این است که این قید به قدر طاقت، مربوط به عمق است یا عرض و یا هر دو؟
غفاری: هر دو. طاقت بشری به هر دو محدود می‌شود. یعنی ما نمی‌توانیم همه اعماق وجود را با عقل خود درک کنیمِ. یعنی عقل ما در فهم بعضی مسائل اصلا راهی ندارد. در تعالیم دینی هم هست که «کمال معرفته العجز عن معرفته». جاهایی است که انسان احساس عجز می‌کند. و این غیر از عجز جاهلانه است. جایی که یک موجود متناهی قادر به درک یک موجود نامتناهی نیست. یک وقتی هم در عرض است. انسان محدود است. هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید من همهٔ زوایای مطلبی را فهمیده‌ام.

اصل بداهت قیاس (شکل اول) و امثال اینها... عقل با ابتنای به این اصـول، مواد اولیه را تجزیه و تحلیل می‌کند. اگر مواد اولیه حسـی یا غیرحسّـی نداشـته باشـد، از این اصول کلی هیچ چیزی بیرون نمی‌آید. برگردیم به سـؤال شما در مثال نکیر و منکر. بله، عقل در درک آن هیچ راهی ندارد. یا نسبت اعمال ظاهری ما و نتایج معنوی مرتبت بـر آنها، در این مقولات عقل به تنهایـی هیچ راهی ندارد. عقل می‌تواند بگوید بین عمل و نتیجه رابطه هسـت، اما اینکه چه رابطه‌ای؟ نمی‌تواند پاسخگو باشد. عقل در آنجایی که مستقل باشد، می‌توانـد جواب دهد اما در اینجاها نه. کار دیگری که عقل می‌کند این است که وقتی موادی را به طور فرضی برایش فراهم کنید، مثلا یک کتاب شـعر را فرض کنید برای کسی که هیچ آشنایی با شاعر آن شعر هم ندارد می‌خواهیم که درباره آن نظر دهد. عقل در اینجا کاری ثانـوی را در فهم یک مطلب انجام می‌دهد. این توانایی عقل به ما در فهم متون وحیانی کمک می‌کند.

چیزی را که شما فرمودید، تقریباً مورد اتفاق فلاسفه مسـلمان اسـت. آیا مواجهه فلاسـفه یونان هم با این مسـئلهٔ همین‌گونه است؟ فلاسفه مسـلمان پذیرفته‌اند که مثلاً در عرصه فقه (جز در مواردی محدود) جای ورود عقل (از حیث مَدرکیت) نیسـت و به آیات و روایات باید مراجعـه کرد. آیا فلاسـفه یونان هم قبـول دارند که در بعضی عرصه ها عقل بشری نمی‌تواند وارد شود؟ ظاهرا اینجـور نیسـت و آنهـا در عرصه‌های گوناگون نظری و عملـی اظهار نظر و تولید دارند.

■ ـ اگـر خاطرتان باشـد، من در جلسـه قبل مواردی را عرض کردم که افلاطـون می‌گوید، ما در اینجا فقط می‌توانیم با حدس و گمـان صحبت کنیـم و عقل بشـر نمی‌تواند هیچ حکم قطعی بکند. در مباحـث مربوط به معاد و یـا کیفیت خلقت، بـا وجودی که طرحی را بیـان می‌کند ولی می‌گوید مـا در اینجا به صورت قطعی نمی‌توانیم اظهار نظر کنیم. در الهیات افلاطون بعضی موارد هسـت که این‌گونـه اظهار نظر کرده است و به نظرم تعبد داشته اسـت. حتی ارسـطو در پاره‌ای موارد در اخـلاق نیکوماخوس و جاهای دیگـر، مطالب معنوی را به صورت اصل موضوعی مطرح کرده اسـت. البته در فضای آن موقع، مباحث وحیانی و دینی مطرح نبوده اسـت ولی در بعضی جاها به قول کسانی که از طریق کشف و شـهود به مطالبی رسـیده بودند، اسـتناد می‌کردند و بر پایه آنها استدلال می‌کرده‌اند.

به واسطه مبادی عقلی مستقل می‌توانیـم به پاره‌ای حقایق برسیم. این یـک حکـم کلی، ضـروری و بدیهـی اسـت و هـر کـس که بخواهـد آن را انـکار کنـد از حیز انسـانیت خارج است. اگر کسی حکـم عقـل را انـکار کند، نمی‌تواند خدایی را در عالم اثبات کند یا انسـانیت و عدالتی را. اگر قرار باشد که فقط مـا باشـیم و ادراکات حسی، شـأن ما شأن حیوانـات اسـت. آن چیـزی کـه مـا را از حیوانات جدا می کند، ادراکات عقلی است.

در یکی از تعاریف فلسـفه آمده اسـت که فلسـفه عبارت اسـت از فهم حقایق عالم به قدر طاقت بشری. سـؤال این اسـت که این قید به قدر طاقت، مربوط به عمق است یا عرض و یا هر دو؟

■ ـ هـر دو. طاقت بشـری به هـر دو محدود می‌شـود. یعنی ما نمی‌توانیم همه اعماق وجود را با عقل خود درک کنیم. یعنی عقل ما در فهم بعضی مسائل اصلا راهی ندارد. در تعالیم دینی هم هست که «کمال معرفته العجز عن معرفته». جاهایی است که انسان احساس عجز می‌کند. و این غیر از عجز جاهلانه است. جایی که یک موجود متناهی قـادر به درک یک موجود نامتناهی نیسـت. یک وقتی هم در عرض اسـت. انسان محدود است. هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید من همه زوایای مطلبی را فهمیده‌ام. ممکن اسـت در اینجا مطلبی ذاتاً قابل فهم باشـد، اما به لحاظ محدودیت‌های عملی فهمیده نشـود. اختلافات بین فلاسـفه و یا فقها و دیگر علما ذاتاً قابل فهم اسـت. یعنی اگر همه فلاسـفه یا فقها بدون دغدغه‌های بیرونی بنشینند و سال‌ها و ماه‌ها و سـاعت‌ها بحث کنند، اختلافاتشات حل می‌شود. ولی امکان این کار نیسـت. در طول تاریخ است که این کار صورت می‌گیرد. «عَرْض» به این معناست.

برگردیم به مطلب خودمان، با این تقسیم‌بندی درباره نگرش ما نسـبت به حقایق عالم، پذیرفتیم که به واسطه مبادی عقلی مستقل می‌توانیم به پاره‌ای حقایق برسـیم. این یک حکم کلی، ضروری و بدیهی اسـت و هر کس که بخواهد آن را انکار کند از حیز انسانیت خارج اسـت. اگر کسـی حکم عقل را انکار کند، نمی‌تواند خدایی را در عالم اثبات کند یا انسـانیت و عدالتی را. اگر قرار باشـد که فقط ما باشـیم و ادراکات حسـی، شأن ما شأن حیوانات است. آن چیزی که ما را از حیوانات جدا می کند، ادراکات عقلی اسـت. همانطور که انسـان می تواند معاش خود را به نحو ادراکی تنظیم کند و توسعه دهـد، به همیـن طریق می تواند نظامات دیگـر عالم را درک کند. مبدأ عالم را هم درک کند. این یک اصل اولی است و هیچ‌کس هم نمی‌توانـد انکار کند. ما با این اصل وجـود خداوند را در عالم اثبات می‌کنیم. می‌گوییم این عالم با نظاماتش نمی‌تواند اتفاقی باشد. این عالم باید مدبر و خالق و رازقی داشته باشد و با دلایل مختلف مثل برهـان نظم و وجوب امکان و برهان صدیقین و برهان اتقان صنع و براهین اخلاقی که همه اینها هم راه‌های درسـتی اسـت و عقل بر آنها صحه می‌گـذارد، اثبات می‌کند که این عالم خالق و مدبری دارد. با همین اسـتدلال‌ها برای آن خالق صفاتی را اثبات می‌کنیم و می‌گوییم که باید عالم باشـد، عادل باشد و... با همین استدلالات ثابت می‌کنیم که این خالق باید عین رحمت و لطف باشـد و برای موجود ضعیف و عاجزی که خلق کرده، باید ابزار رسـیدن به کمال

را قرار دهد. با همین عقل است که خود و نیازهای خود را می‌شناسیم و می‌گوییم که این موجود، محتاج راهی برای هدایت است. البته بزرگ‌ترین راه هدایت، همین قوه فهم است. ولی این قوه فهم چه در زمینه عمل و چه نظر کافی نیست. پس لازم است که خود خداوند دست ما را بگیرد. پس به وجود انبیا نیاز هست. راهنمایانی از جنس خودمان برای هدایت ما. خداوند برای رساندن برنامه هدایت به پیامبران از وحی استفاده کرده است و آن وحی را از طریق کتاب برای ما بیان کرده است و این کتاب باید جوری باشد که ما آن را بفهمیم و باعث هدایت ما شود. اینها همه با عقل فهمیده می‌شود و اینکه این پیامبر خودش باید معصوم باشد. هم معصوم در ابلاغ کلام خداوند و هم در مقام عمل. اگر خود پیامبر به آن عمل نکند، نقض غرض است. همه اینها دلایل عقلانی است برای پذیرش پیامبران و عصمت آنان. حتی معجزات هم با عقل درک می‌شود. عقل می‌گوید هر کسی ممکن است ادعایی کند. ما از کجا بفهمیم که او درست می‌گوید. خود معجزه فی حد نفسه دلالت بر درستی قول نبی نمی‌کند. معجزه ثابت می‌کند که آن شخص ویژگی‌ای دارد که دیگران ندارند. اینکه عصای موسی تبدیل به اژدها می‌شود ربطی به یگانگی خدا ندارد. این فقط در حدی است که ما حرف آن پیامبر را قبول کنیم. اگر ما نبوت او را پذیرفتیم، او به عنوان نبی می‌گوید که خدا یکی است. به این ترتیب است که مجموعه‌ای از حقایق را عقل مستقلاً درک می‌کند. بنا بر این ما با خاطری مطمئن برای نظام فکری خودمان از مکتب انبیا استفاده می‌کنیم. البته معیار ما در فهم صداقت این پیامبر و صحت نبوتش، عقل است. هرگاه معیار اصلی به هم بخورد، یعنی اگر عقل نتواند صحت نبوت را تصدیق کند، دیگر نمی‌توان آن را پذیرفت. خود خداوند می‌فرماید: «لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیرا» این یک استدلال عقلی است. خداوند درد خودش را اثبات می‌کند و می‌گوید این کتابی الهی است. چرا؟ به دلیل آنکه در آن تناقض نیست. حاکم بر تمام ادراکات انسان همواره عقل است ولو در همان‌هایی که از کتاب و سنت اخذ می‌کند. یعنی باز به حکم عقل آنها را اخذ می‌کند و می‌گوید که این مجموعه قابل اطمینان است.

در اینجا ما از مجموع مباحث می‌توانیم دو نتیجه بگیریم. اول اینکه چرا عقل قادر به این کارهاست. زیرا عقل یک قوه ادراکی فراتر از حس است. اصل و اساس تمام مباحث الهی، وجود خداوند است. اگر ما در این اصل یا در اصل نبوت و بقیه اصول شک کنیم، دیگر مباحث جزیی و فرعی چه فایده‌ای دارد؟ اگر اصول عقلانی برای ما یقینی نباشد، راه تمام معارف به روی ما بسته است. ادعای کشف و شهود هم اگر درست باشد، یک امر شخصی است. یعنی شهود شما برای خودتان معتبر است و شهود من هم برای خودم معتبر است. انسان‌ها برای یکدیگر نمی‌توانند به کشف و شهود احتجاج کنند. بنابراین راهی را که بشر بتواند با آن مفاهمه کند، استناد به حکم عقل است. اگر این عقل مستقلاً (غیر از استفاده ثانوی از آن برای دریافت کلام پیامبران) برهان داشت، و تا آنجا که توانایی داشت توانست پیش رود، آیا می‌تواند مجموعه مستقلی از معارف بسازد؟ ما می‌گوییم بله می‌تواند. و به همین می‌گوییم فلسفه؛ زیرا ما ریشه و تنه درخت را به واسطه عقل اثبات می‌کنیم. اصل وجود خدا و لوازم عقلی آن را با عقل اثبات می‌کنیم. چطور در شاخه‌ها نتوانیم. اگر توانست، همانطور که برای ریشه استدلال می‌کند برای شاخه‌ها و میوه‌ها هم استدلال کند، می‌تواند این مجموعه را بسازد.

غفاری: اگر اصول عقلانی برای ما یقینی نباشد، راه تمام معارف به روی ما بسته است. ادعای کشف و شهود هم اگر درست باشد، یک امر شخصی است. یعنی شهود شما برای خودتان معتبر است و شهود من هم برای خودم معتبر است. انسان‌ها برای یکدیگر نمی‌توانند به کشف و شهود احتجاج کنند. بنابراین راهی را که بشر بتواند با آن مفاهمه کند، استناد به حکم عقل است.

حکم عقل استثنابردار نیست. ما یا اعتبار عقل را قبول داریم، یا نداریم. اگر قبول داریم، نمی توانیم بگوییم یک جاهایی حکم او را قبول نداریم. هر جایی که حکم کرد باید قبول کنیم. اشتباهی که خیلی‌ها در این بحث می‌کنند، مغالطه است. اینکه اشتباهاتی را که عقل می‌کند دلیل عدم اعتماد به عقل می‌آورند خودش یک مغالطه است. ما خودمان می‌گوییم «اشتباه عقل»، پس راه جلوگیری از این اشتباهات این است که ببینیم چگونه وارد آن شدیم و از آن راه وارد نشویم. نه اینکه به دلیل اشتباه، اصل حقیقت را کنار بگذاریم. ما مِنْ عِلْمٍ الاّ فیه اشتباه. شأن علم حصولی خطاست. دلیل سوفسطاییان برای اینکه بگویند بشر نمی‌تواند حقیقت را بفهمد، استنادشان به اشتباهات عقل و خطاهای حسی است. البته حکما به آنها جواب داده‌اند. گفته‌اند همین که می‌گویید خطا، یعنی اینکه اشتباه و خطا کرده‌اید و راهش اصلاح خطاست و نه اینکه کلاً حقیقت را انکار کنید. پس همه جا امکان خطا در ادراک وجود دارد. بنابراین هیچ وقت نمی‌توانیم به واسطه امکان خطا از آن روش دست برداریم. بلکه باید آن خطا را اصلاح کرد.

شما این مسئله را تأیید کردید که در بعضی حیطه‌ها عقل می‌تواند وارد شود و در بعضی حیطه‌ها نمی‌تواند. سئوال این است که با چه ملاک و معیاری تشخیص دهیم که چه حیطه‌ای حیطه عقل است و عقل در آن درست حکم کرده و چه حیطه‌ای مربوط به عقل نبوده است ؟

■ ـ من در اینجا به سئوال شما پاسخ می‌دهم و بعداً بحث قبلی را ادامه می‌دهم. در بحث عقل، بین مقام ثبوت و اثبات جدایی نیست. هر جا هر کسی یک ادعایی کند و مثلاً بگوید من با دلیل عقلی ثابت می‌کنم که نماز صبح باید سه رکعت باشد. می‌گوییم

اگر می‌توانی، با استدلال این را ثابت کن. فقها و حکما موظفند که استـدلال او را رد کنند و بگویند نه، باید دو رکعت باشـد. نمی‌توان گفت تو غلط کردی که اسـتدلال کردی بلکه باید بگوییم استدلال تو غلط اسـت. ولی اگر اسـتدلالش واقعاً درست بود و ما نتوانستیم آن را رد کنیم، نماز سـه رکعت اسـت. هر جا که عقل بتواند برود و ریشه استدلال او به بدیهیات ختم شود، اینجا جای ورود عقل است. در فلسـفه این‌طور است. فرق فلسـفه با علم این است که شما در هر اسـتدلال فلسفی باید به بدیهیات برسید. اینطور نیست که مثلاً بگوییم این مسـئله را انیشـتن ثابت کرده. نه. همین الان که شما قائل به آن شدی، باید بتوانی آن را ثابت کنی. در فلسفه به یک معنا تقلید وجود ندارد. مقلدترین فرد هم مثلاً یک دانشجو باید مطلب را به بدیهیات ارجاع دهد.

این ملاکی که شـما فرمودید، خیلی حلّال مشکل نیست. حتـی در حیطه‌هایـی که دو یا سـه نفر یا بیشـتر از فلاسـفه متفقنـد که جـای ورود عقل هسـت، همه به نتایـج متفاوتی می‌رسـند و همه آنها هم علی الظاهر برهـان دارند. در اینجا بـا چه ملاکی می‌توانیم نظرات اینها را که گاه با هم متناقض هم هست، بگوییم نظر شما عقلانی است یا نظر شما عقلانی نیسـت؟ البتـه با مبانی فلسـفه، یک راه‌حل به نظر می‌رسـد و آن ایـن اسـت کـه بگوییم چـون که هر دوی شـما تلاش عقلانـی کردید، هر دو نظـر، به این معنا عقلانی اسـت ولی اگـر بخواهیم بگوییم کدام یک منطبق با واقع اسـت، هر دو نظر نمی‌تواند مطابق با واقع باشد. اشکال جواب اول هم این است که ما سر از نوعی نسبیت معرفت درمی‌آوریم. در اینجا باید چه کار کرد؟

■ ـ همان‌طور که شـما فرمودید، این روش یک روش صحیح از نظر فلسـفه تعقلی نیسـت. چه در مسـئله‌ای مثل معاد یا نفس که مرتبط با دین اسـت و چه در مسائل فلسفی که اصلاً ربطی به دین هم ندارد مثل اصالت وجـود، می‌بینیم نظریات مختلف وجود دارد. هر کسـی چیزی می‌گویـد. اختلاف در هر علمـی را باید با روش همان علم حل کرد. کسـی که این را نمی‌پذیرد، سوفسطایی است و به نسبیت قائل اسـت. پلورالیسم معرفتی یعنی نسبیت حقیقت از نظر فلسـفه غلط اسـت. در اینجا دیدگاه ما با دیـدگاه فقه متفاوت اسـت. در فقه ما چه مخطّئه باشـیم و چه مصوِّبـه ...در مقام عمل همه مجتهدین می‌گویند که عمل به فتوای من مُجزی است. هیچ کدام هم قسـم نمی‌خورند که نظرشان درست است. می‌گویند من با شـرایط اجتهاد عمل کردم و به این نتیجه رسیدم. اینجا موضوع فرق می‌کند چون اساسـاً ادعا این نیسـت که ما به حقیقت مطلب رسیده‌ایم. فقها می‌گویند هر کسی نظر اجتهادی خودش را می‌دهد و در واقع هم یکی از آنها درست است ولی ما نمی‌دانیم کدام درست اسـت. اهل سنت می‌گویند هر دو درست است. شیعه می‌گوید یکی درست و دیگری غلط است ولی مقدورات عملی ما این است. چون آن مجتهد تلاش علمی خودش را کرده حکمش مُجزی است یعنی عمل مطابق آن از طرف خداوند مستحق پاداش و جزای خیر است

سمات: شما این مسـئله را تأیید کردید که در بعضـی حیطه‌ها عقل می‌تواند وارد شـود و در بعضـی حیطه‌ها نمی‌تواند. سـئوال این اسـت که با چه ملاک و معیاری تشـخیص دهیـم که چـه حیطه‌ای حیطه عقل اسـت و عقل در آن درست حکم کرده و چه حیطه‌ای مربوط به عقل نبوده است ؟
غفـاری: هر جا که عقل بتواند برود و ریشـه اسـتدلال او بـه بدیهیات ختم شـود، اینجا جـای ورود عقل اسـت. در فلسـفه این‌طور است. فرق فلسفه با علم این است که شما در هر اسـتدلال فلسـفی باید بـه بدیهیات برسید.

و مقلد می‌تواند به آن عمل کند. ولی در فلسـفه بحث اِجزا نیسـت، یعنی قرار نیست به کسی پاداش بدهند. در اینجا می‌خواهیم بفهمیم که حقیقت چیسـت؟ پس اگر اختلاف آراء هست، حتما یکی از آنها غلط است.

من فکر می‌کنم که شـما مسـئله پلورالیسـم را این‌گونه حل می‌کنید که قائلان به پلورالیسـم شاید از اساس قائل به نفس الامـر یا حقیقتی خارج از ادراک آدمی نیسـتند و آن را انکار می‌کنند و یا...

■ ـ و یا قائل به دسـتگاه عقلی مستقلی نیستند. بله. ما در فلسفه قائـل به نفس الامر و حقایـق عینی و همچنین قائل به دسـتگاه معرفتی و عقل مستقل نیز هستیم.

قائـل به نفس الامری که در بسـیاری از مسـائل بنیانی فلسـفی در آنها اختلاف نظر اسـت، چه تفاوتی با پلورالیسم دارد؟ صـرف اینکـه بگوییـم ما قائـل به نفس الامر هسـتیم مشکل را حل می‌کند؟ اصالت وجودی اصالت ماهیتی را تخطئه می‌کنـد و دلیل او را علیل می‌داند و می‌گوید: ان الوجود عندنا اصیـل ـ دلیل من خالفنا علیـل و اصالت ماهیتی هم می‌گوید: ان الاصیل عندنا ماهیهٔ ـ دلیل من خالفنا واهیهٔ.

■ ـ مگر قرار اسـت همین که قائل به امکان معرفت و شـناخت عقلی و فلسـفی شدیم، دیگر هیچ خلاف و اختلافی باقی نماند؟ در کدام علم و معرفتی چنین چیزی سـراغ دارید؟ مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت و ده‌ها مسـئله دیگر در فلسـفه اسلامی و فلسفه غربـی، هر کـدام طرفداران و مخالفان خـود را دارد و هر گروه نیز بـرای حرف خود اسـتدلالی دارند، بالاخـره همان‌طور که اختلاف وجود دارد توافق هم هسـت. آنهایی که در یک مسئله با هم توافق دارند، بر اسـاس همین منطق استدلال است که به توافق رسیده‌اند و نه بر اسـاس چیز دیگری. معنای سـخن شما این است که وقتی

می‌توانیم پلورالیسم را نفی کنیم که اختلافی در عالم نباشد و چون اختلاف در همه علوم موجود است پس پلورالیسم حاکم است. این نحوه نفی پلورالیسم فقط به پذیرش آن می‌انجامد. فقط با پذیرش نفس‌الامر و واقعیت از یک طرف و اذعان به امکان معرفت برای دستگاه اندیشه می‌توان پلورالیسم را ابطال کرد.

بنابراین بحث این است که آیا بشر می‌تواند به حقیقت برسد یا نه؟ ما می‌توانیم بگوییم که بشر به محدوده خاصی از حقیقت می‌رسد. کوچک‌ترین محدوده‌ای هم نیست که در آن اختلاف نباشد. شما نمی‌توانید یک بحث در عالم پیدا کنید که در آن بین هیچ کس اختلافی نباشد.

در آنجایی که انبیا و معصومین علیهم السلام حرفی را گفته‌اند و انتسابش به آنها معلوم است...

■ ـ من فعلا درباره عقل صحبت می‌کنم. درباره انبیاء و معصومین علیه‌السلام بعداً صحبت می‌کنیم. ولی فی‌الجمله اینکه صرفنظر از مباحث سندی درباره روایات معصومین که بتوان در مباحث عقلی بدان‌ها استناد کرد و ضابطه بحث در این موارد که انشاءالله اگر فرصت و موقعیت شد بعداً به آن خواهیم پرداخت، در فرمایشات قطعی‌الصدور ائمه علیه‌السلام و یا در قرآن کریم که دیگر بحث سندی در آن نداریم، چگونه می‌فرمائید که در آنجا اختلاف نظر نیست، این همه فرق گوناگون در امّت اسلامی که همه عالم به قرآن و به روایات هستند و متدین و پایبند به شریعت هم هستند و در جمیع مطالب از اصول تا فروع با یکدیگر صد و هشتاد درجه اختلاف دارند. یکی معتزلی است یکی اشعری یکی ماتریدی و یکی ... در بین شیعه نیز همینطور است. این همه اختلاف در تفاسیر و در اصلی‌ترین مطالب اعتقادی به هر دلیل و با هر انگیزه‌ای که باشد، مسلماً اختلاف هست!، اگر آن استدلال شما را بپذیریم، منجر به پلورالیسم در دین می‌شود. امّا بنابراین بیان که عقل می‌تواند به حقیقت نائل شود، وجود این اختلافات سبب نمی‌شود که از تلاش برای رسیدن به حقیقت سخنان خداوند و قرآن دست برداریم. به هر حال این موضوعی است که در آینده به آن باید مفصّلاً بپردازیم ولی به بحث فعلی بنده مربوط نمی‌شود. بحث ما فعلاً درباره معرفت عقلی است که ممکن است و وجود اختلاف نمی‌تواند به معنای نفی آن باشد. ذات علم حصولی که با عقل درک می‌شود این است. هر نظریه‌ای ممکن است خطا باشد. حالا ببینیم در جایی که در مسائل عقلی اختلاف است، راه‌حل چیست؟ اختلاف، دلیلی برای کنار گذاشتن اصول نیست. انسان باید نتایج حرف خودش را قبول کند. اگر اینطور نباشد باید عقل را کنار گذاشت. اگر عقل را کنار بگذاریم همه چیز را باید کنار بگذاریم، چه معارف دینی و چه غیردینی، تعارف نداریم. همه یا هیچ. من می‌توانم بگویم من با عقل خودم در مسئله‌ای به نتایجی رسیده‌ام که با نظر شما مخالف است. توان عقلی من این است و من در اینجا به یقین رسیده‌ام. این نوع پلورالیسم اشکالی ندارد. نوع زندگی بشر توأم با این گونه اختلافات است. از جمله در نتایج قوه ادراکی، در زندگی بشر بین پدر و پسر هم اختلاف است. ولی هر اختلافی به جدایی منجر نمی‌شود یا در هر اختلافی انسان‌ها یکدیگر را مجبور به پذیرش نظر خودشان نمی‌کنند. البته در هر اختلافی افراد سعی می‌کنند به تفاهم برسند. اگر هم نرسیدند با هم مدارا می‌کنند. انسان در عمل ناچار است عقیده مخالف را تحمل کند والا باید دائما بجنگد و این با قبول و پذیرش نظر مخالف فرق دارد. پس پلورالیسم به عنوان واقع‌نگری و نه حقیقت‌جویی، اشکالی ندارد بلکه گریزی از آن نیست.

> **غفاری: مگر قرار است همین که قائل به امکان معرفت و شناخت عقلی و فلسفی شدیم دیگر هیچ خلاف و اختلافی باقی نماند؟ در کدام علم و معرفتی چنین چیزی سراغ دارید؟ مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت و ده‌ها مسئله دیگر در فلسفه اسلامی و فلسفه غربی، هر کدام طرفداران و مخالفان خود را دارد و هر گروه نیز برای حرف خود استدلالی دارند، بالاخره همان‌طور که اختلاف وجود دارد، توافق هم هست.**

اتفاقاً به همین دلیل است که می گوییم باید به انبیاء و وحی و معصومین علیهم‌السلام مراجعه کرد تا از این تشتت‌ها و اختلافات رهایی یافت.

■ ـ اختلافاتی که در مراجعه و پس از آن به تعالیم وحی و معصومین پدید آمده و می‌آید (که در بالا به آن اشاره شد) کماکان به قوت خود باقی است، اگر منشأ اختلاف یک عامل درونی و مربوط به دستگاه اندیشه ا ست، چگونه می‌توان با یک امر بیرونی آن را از بین برد؟ اگر این‌گونه بود، چرا پیروان یک آیین با هم اختلاف دارند؟ اگر شما بخواهید اختلاف را از میان بردارید یا کم کنید باید فکری به حال عقل بکنید تا وقتی می‌خواهد قرآن را بفهمد یا طبیعت را بشناسد، دچار خطا نشود. پس فعلاً ما باید تکلیفمان را با عقل روشن کنیم. یا باید عقل و همه الزاماتش را بپذیریم و یا آن را کنار بگذاریم. اگر آن را نپذیرفتیم اصلاً نوبت به انبیا و وحی نمی‌رسد. الان لاییک‌ها هم همین را می‌گویند. اینها می‌گویند اصلا به نظرات همدیگر کاری نداشته باشید. هر کی هر چه گفت، بگوید. فلسفه در دوران معاصر در غرب به صورت پرسپکتیویسم نیچه، و یک نحو ایده‌آلسیم استعلایی کانت و انواع نسبیت‌های دیگر درآمده است. مسئله نسبیت همیشه در فلسفه بوده است. اشکال قضیه اینجاست که اهل فلسفه همه این اختلافات را می‌دانسته‌اند ولی به عقل وفادار بوده‌اند. آنها می‌گفتند یا باید با عقل بود و یا بدون او.

شق سومی هم متصور است. ما با مراجعه به انبیا، بدون اینکه آنان نافی عقل باشند و حجیت عقل را در حیطه‌هایی

غفاری: من می‌توانم بگویم من با عقل خودم در مسئله‌ای به نتایجی رسیده‌ام که با نظر شما مخالف است. توان عقلی من این است و من در اینجا به یقین رسیده‌ام. این نوع پلورالیسم اشکالی ندارد. نوع زندگی بشر توأم با این گونه اختلافات است.

که می‌تواند وارد شود نفی کنند، در عرصه‌هایی که عقل ورود دارد، ارشاد به حکم عقل می‌کنند و مثلا ادله عقلی توحید را برای ما توضیح می‌دهند، مشکل اختلافات را تا حد زیادی حل می کنیم . اگر ما خودسر نباشیم و به وحی معتقد باشیم و به آن مراجعه کنیم، انبیا آن ادله و استدلالات عقلی را (که فراتر از بدیهیات عقلی است) برای ما توضیح می‌دهند. پس نه عقل کنار رفته و نه وحی انکار شده است. توهم دوری بودن مسأله را هم نباید کرد. زیرا اگر ما یک استدلال عقلی را از کسی آموختیم و با عقلمان آن را فهمیدیم این به معنای نقلی و تعبدی و غیر عقلی بودن آن نیست همانگونه که آموختن قضایای ریاضی از استاد، این علم را در زمره نقلیات و تعبدیات نمی برد.

■ ـ در اینجا دو مسئله وجود دارد: ۱ـ این سخن درستی است که ما می‌توانیم و بلکه باید برای نه تنها رفع اختلافات، بلکه برای ارتقاء و تعالی سطح معارف خود در بسیاری از مسائل مربوط به معارف و حقایق هستی، به انبیاء و معصومین علیهم‌السلام رجوع کنیم و اینکه این مطلب مورد عمل حداقل فلاسفه اسلامی و اصولاً فلاسفه الهی واقع شده است، منتهی نکته مهم در اینجا است که چگونه این کار ممکن است یعنی نحوه رجوع به متون وحیانی و کلمات معصومین علیهم‌السلام چگونه است؟ آیا این مراجعه مانند مراجعه به کتاب لغت و دیکشنری است که هرکس کتاب را باز کند و معنی لغت را بخواند. این یک تصور ساده‌انگارانه از مسئله است، خواهیم گفت که در اینجا رجوع به ائمه و پیامبران خود نیاز به یک سلسله تمهیدات و آمادگی‌های عقلانی دارد و بدون آن نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود و این آمادگی‌ها بازگشت به همان مباحث عقلی مستقل است و البته این به غیر از ضوابط فنی مربوط به متون نقلی از لحاظ سندی و دسته‌بندی مراتب وثوق و صحّت اسناد نقلی و میزان تأثیرگذاری این مباحث در استفاده‌های دلالتی است. ۲ـ صرف‌نظر از استفاده تکامل‌بخش از معارف وحیانی، بالاخره تکلیف مسئله عقل در انسان چیست؟ اگر عقل یگانه منبع معرفتی ما برای ارجاع به وحی و معرفت دینی است، چگونه می‌توان از تلقّی آن به عنوان یک منبع مستقل معرفت در همه مسائلی که توان ورود به آنها را دارد خودداری کرد؟

اینکه ما با عقل به اثبات اصل وجود خداوند و یا اصل نبوت می‌رسیم معنای‌اش این نیست که همه مسائل را می‌توانیم مستقلاً با تفکر و استدلال به آن برسیم. و اگر هم می‌گوییم باید به انبیاء مراجعه کنیم مفهوم آن نفی عقل در محدوده ادراک مستقلش نیست. بحث این است که حتی در زمینه مسائل عقلی نیز ما به ارشادات و آموزش‌های وحیانی نیازمندیم. اهل بیت علیهم‌السلام در بسیاری از احادیثشان بویژه در مناظراتشان با اهل فلسفه و متکلمین زمانشان در زمینه مباحث خداشناسی استدلال‌های عقلی مطرح کرده‌اند و ما با مراجعه به این احادیث می‌توانیم شیوه سلوک عقلی در مسائل اعتقادی را بیاموزیم.

■ ـ اولاً کدام فیلسوف مسلمان ادعا کرده است که می‌توانیم مستقلاً با تفکر و استدلال به همه مسائل برسیم؟ اگر کسی به این نظر معتقد باشد، فلسفه نبوت را انکار کرده است. ابن‌سینا و امثال ایشان با استدلال قوی ضرورت وحی و نبوت را ثابت می‌کنند. سخن شما این بود که چون در فلسفه اختلاف هست، عقل مستقل از وحی حجیت ندارد. اگر اینگونه باشد، اصل وجود خداوند و اصل نبوت هم توسط عقل قابل اثبات نیست و نوبت به این نمی‌رسد که آموزه‌های وحیانی در این موارد جنبه ارشادی داشته باشد یا مولوی. ثانیاً ما قبل از اینکه متدین باشیم، انسانیم. اگر انسان نباشیم نوبت به دین نمی‌رسد. من می‌خواهم اول تکلیفم را با عقل روشن کنم. از این راه من می‌خواهم به فلسفه برسم. می‌خواهم بگویم که حکم فلسفه در عالم چیست؟ والا در اینکه هم از عقل و هم از نقل باید استفاده کرد مناقشه‌ای نیست. کیفیت استفاده از نقل در مباحث عقلی و کیفیت استفاده از عقل در مباحث نقلی را هم در ادامه بحث قرار خواهیم داد ولی فعلاً ما می‌خواهیم ببینیم فلسفه چه محلی از إعراب دارد. درست است که ما الان مسلمان شیعه اثنی عشری هستیم ولی از اول که اینطور به دنیا نیامدیم. من و شما این را انتخاب کردیم. ما انتخاب کردیم که دیندار و مسلمان باشیم. این راه را چگونه انتخاب کردیم؟ با عقلمان. اگر عقل نباشد، انتخاب ما تقلیدی است و ارزشی ندارد. همه‌اش قابل شک است. اگر ما به عقلمان اعتماد کردیم، سئوال این است که تکلیف ما با این عقل چیست؟ در همه جا و از جمله در مورد عقل اختلاف وجود دارد. تکلیف ما چیست؟ آیا باید از اساس مسئله را کنار گذاشت یا باید اختلاف را رفع کرد.

غفاری: انسان در عمل ناچار است عقیده مخالف را تحمل کند والا باید دائما بجنگد و این با قبول و پذیرش نظر مخالف فرق دارد. پس پلورالیسم به عنوان واقع‌نگری و نه حقیقت‌جویی، اشکالی ندارد بلکه گریزی از آن نیست.

اولین اختلاف در وجود خداوند است. از ابتدای تاریخ عده‌ای گفته‌اند خدا هست و عده‌ای هم منکر وجود خدا بوده‌اند. همینطور در وجود وحی و نبی و .....اختلاف بوده است. شما بگویید تکلیف ما با این همه اختلاف چیست؟

بنابراین ما باید حرف کسانی را که اصل وجود خدا را با استدلال به ظاهر عقلی نفی می‌کنند هم بپذیریم و بپذیریم که او هم دارد به

حکم عقلش عمل می‌کند و برایش مجزی است.

■ ـ پاسخ شما به پرسش بنده ابهام دارد. یک وجه پاسخ شما این است که بگوییم چون در اصل وجود خداوند هم اختلاف وجود دارد، پس پلورالیسم در معرفت اجتناب‌ناپذیر است. یک وجه دیگر این است که چون در این مسأله اختلاف است، پس باید در همین مورد هم به وحی و دین مراجعه کنیم. وجه سوم هم این است که اصلا اختلافی در مورد خدا نیست و این اختلاف ساختگی است. ظاهر کلام شما وجه اوّل را می‌رساند، لذا می‌گوییم نه مجزی نیست. حرف سر همین است؛ ما باید این مسئله را روشن کنیم و بعد به ادامه بحث بپردازیم. من می‌گویم آن آقایی هم که ملحد است مثل دیوید هیوم که فیلسوفی است که وحی را قبول ندارد و الی ماشاءالله افرادی مثل او هستند که وحی و خدا و پیغمبر را قبول ندارند، با اینها باید چه کرد؟

ادعای آنها این است که ما استدلال عقلی برای نظراتمان داریم

■ ـ خوب بله آنها چنین می‌گویند. ولی راه مواجهه با آنها چیست؟ آیا جز این است که باید با استدلال عقلی به استدلال عقلی آنها پاسخ بدهیم. کما اینکه چنین هم می‌کنیم. ولی شما فکر می‌کنید اینجا هم مثل فقه است که هرکس بگوید استدلال عقلی، ما بگوئیم خوب، پس استدلال برای آنها مجزی است و هرکس به کار خودش باشد. این یعنی قائل شدن به سفسطه و نسبیت. پس عیسی به دین خود موسی به دین خود.

سمات: اینکه ما با عقل به اثبات اصل وجود خداوند و یا اصل نبوت می‌رسیم معنی‌اش این نیست که همه مسائل را می‌توانیم مستقلاً با تفکر و استدلال به آن برسیم. و اگر هم می‌گوییم باید به انبیاء مراجعه کنیم مفهوم آن نفی عقل در محدوده ادراک مستقلش نیست. بحث این است که حتی در زمینه مسائل عقلی نیز ما به ارشادات و آموزش‌های وحیانی نیازمندیم. اهل بیت علیهم السلام در بسیاری از احادیثشان بویژه در مناظراتشان با اهل فلسفه و متکلمین زمانشان در زمینه مباحث خداشناسی استدلال‌های عقلی مطرح کرده‌اند و ما با مراجعه به این احادیث می‌توانیم شیوه سلوک عقلی در مسائل اعتقادی را بیاموزیم.

مگر در فلسفه غیر از این است؟ هر کس چیزی می‌گوید. اصالت الوجودی چیزی می‌گوید. اصالت الماهیتی چیزی دیگر... و به قول فلاسفه اصلا با هر یک از این دو مبنا دو بنای معرفتی متفاوت و متضاد به وجود می‌آید.

■ ـ اصلاً اینطور نیست. داستان زمین تا آسمان فرق می‌کند. بحث این است که پلورالیسم و تساهل در عمل یک مطلب است. در عمل به علت اختلاف در هیچ موضوعی نمی‌شود سر افراد را برید. نه در خانواده و نه در جامعه. اما داستان حقیقت‌یابی چیز دیگری است. بنده مثلا شما را به عنوان یک انسان و یک همشهری و هم‌کیش تحمل می‌کنم. ولی در عین حال معتقدم شما اشتباه می‌کنید.

البته از موضع عقلانی خودتان. من هم از موضع عقلانی خودم و با استدلال خودم شما را تخطئه می‌کنم. آیا شق سومی هم وجود دارد؟

■ ـ بله. اما شما هنوز همان دیدگاه پلورایستی را به عنوان راه‌حل ارائه می‌کنید. زیرا همین جمله که می‌گویید «از موضع عقلانی خودم»، بدان معناست که برای عقل امکان وصول به معرفت نیست. و در آن صورت باید بار این جمله را تحمل کنید و در همه جا بدان پایبند باشید، حتی در اثبات وجود خدا و حتی در مراجعه عقل به متن وحی. یعنی داستان سفسطه در فلسفه هنوز برایتان روشن نشده است. اولین قدم فلسفه، عبور از سفسطه است. معنی سفسطه از یونان قدیم تا حالا همین است. عده‌ای می‌گویند که اصلاً جهانی نیست. عده‌ای می‌گویند اگر جهانی هم باشد قابل شناخت نیست. چون دستگاه علمی برای شناخت حقیقت وجود ندارد. برای این ادعای خود استدلال‌های مختلفی می‌کنند. خطای حواس و عقل و ... دلیل می‌آورند. اولین گام فلسفه و عقلانیت عبور از این مرحله است. یعنی این حرف را قبول نمی‌کند. می‌گوید این حرف شأن انسان را در حد حیوان پایین می‌آورد. زیرا خطای حواس با کمک حواس دیگر قابل حل است. خطای عقل با کمک منطق حل می‌شود. اگر کسی بگوید قابل حل نیست، منکر قوه عقلانی است.

پس در اینجا باید یک ملاک خیلی مشخص و قاطعی باشد که بتواند اختلافات و مثلا اختلاف بین اصالت وجودی‌ها و اصالت ماهیتی‌ها را حل کند.

■ ـ باز شما اختلاف را به سطح بسیار تخصصی اصالت وجودی‌ها و اصالت ماهیتی‌ها می‌کشانید. اختلاف بزرگ، اختلاف میان خداشناسان و ملحدین، میان معادشناسان و منکرین معاد، میان دینداران و بی‌دینان، میان مسلمان و مسیحی، میان شیعه و سنی است؛ اگر بپذیریم که امکان معرفت عقلانی هست؛ اگر بپذیریم که اساساً معرفت عقلانی ممکن است، دیگر فرق نمی‌کند که میان کدام دو گروه باشد و در چه مسأله‌ای باشد، هر اختلاف علمی و عقلانی علی‌الاصول قابل حلّ است و نفس اینکه افراد بشر با یکدیگر به بحث و گفت‌وگو می‌نشینند نشانه و دلیل امکان حل مسائل است. همه این اختلافات در همه موارد قابل حل است. شما چگونه می‌گویید قابل حل نیست؟ این آقایان اگر بنشینند با هم صحبت کنند و از یک پایه مشترک حرفهایشان را شروع کنند، اختلاف‌ها حل می‌شود. حتما یکی از آنها دارد اشتباه می‌کند. منتها چون بشر عجول است و زود خسته می‌شود نمی‌نشینند با هم صحبت کنند و اختلافاتشان را با هم حل کنند. علت این همه کتابی

که نوشته می‌شود همین است. اگر ما قائل نباشیم که ملاک مشترک داریم، در هیچ جا نمی‌شود هیچ کاری کرد.

همانطور که تا الان کاری برای رفع این اختلافات نکرده اند، ظاهراً این روند تا آخر عالم ادامه دارد

■ ـ چرا آن مقداری که حل شده را نمی‌بینید؟ مسائلی را که با هم توافق دارند. چرا توافق کرده‌اند؟ آنها در موارد عقلی با هم این توافقات را حاصل کرده‌اند.

بله فلاسفه در اصل وجود و واقعیت داشتن آن ظاهرا با هم توافق کرده‌اند. ولی در...

■ ـ در تمامی مباحث توافق کرده‌اند. موارد توافق آنها خیلی بیشتر از موارد اختلاف بوده است. همین مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت را که مثال زده‌اید در نظر بگیرید. قبل از حدود چهارصد سال پیش، مسأله‌ای به نام «اصالت با وجود است یا ماهیت؟» مطرح نبود. امّا آن موقعی که طرح شد، در دوره کوتاهی، نظریه غالب در ایران نظریه اصالت ماهیت بود. مرحوم میرداماد استاد ملاصدرا قاطع در اصالت ماهیت بود، خود ملاصدرا آنچنان که خودش در بعضی کتاب‌ها نقل کرده است، در اوائل کارش مثل «شرح هدایه اثیریه» اصالت ماهیتی بوده است و بعداً به تعبیر خودش با عنایات الهی و با تدبّر و تفکر عمیق متوجه بطلان اصالت ماهیت و حقانیت قول به اصالت وجود شده است و سپس به اشاعه و تبلیغ فکر خودش پرداخته است، ببینید با وجود اینکه فکر اصالت ماهیت به حسب طبع اولیه و منطق اصالت حسّ زودتر به ذهن انسان می‌نشیند ولی قوت استدلال و براهین مرحوم ملاصدرا و سپس شاگردان و پیروان بعدی ایشان سبب شد که از دو سه قرن گذشته تاکنون تقریباً تمامی اهل فلسفه در ایران و جهان اسلام اصالت وجودی شده‌اند ـ نمی‌گوییم اصلاً اصالت ماهیتی نداریم، بلکه خیلی خیلی کم و به ندرت طرفدارانی دارد ـ خوب این تحوّل چگونه رخ داده است؟ مرحوم صدرالمتألهین نه پادشاه بوده نه حاکم، نه مرجع تقلید بوده، نه سرمایه‌دار، خلاصه ایشان هیچ شأنی جز یک متفکر بسیار عمیق و قوی و ذو وجوه از جهات مختلف فرهنگ اسلامی اعم از عرفان و حدیث و ... نداشته است ولی فکر و مکتب او علی‌رغم مخالفانی که از اصحاب ظاهر برایش بوده است به یک فکر غالب و تقریباً بلامنازعی که امروز مایه افتخار و مباهات تفکر اسلامی است، تبدیل شده است؛ در همه عرصه‌های مواجهه فکری چه در داخل و چه در عرصه بین‌المللی. این موفقیت از چه راهی جز از طریق منطق و استدلال عمیق و برهان همه جانبه به دست آمده است؟ این نشانه امکان رفع اختلاف و ایجاد توافق در عرصه فکر و استدلال است، که البته این سخن نباید هیچگاه به این صورت تفسیر شود که هیچگونه اختلافی نباشد و هیچکس مخالفتی نکند! زیرا این شأن فکر است که بالاخره در ذات خود آزاد است و هرکس امکان مخالفت دارد ولی وقتی که یک فکر از پشتوانه استدلالی خیلی قوی برخوردار بود به تدریج جای خود را باز می‌کند و به تفکر غالب تبدیل می‌شود. البته این یک مثال بود. بنده می‌توانم مثال‌های فراوانی در این زمینه بزنم که همه کم و بیش آشنا هستند. فلاسفه الهی در اصول با هم توافق دارند. در وجود خدا، روح، عالم ماده و ...توافق دارند و در جزئیاتی هم تخالف دارند. سعی ما بر سر این است که به نتیجه‌ای برسیم. آیا عقل هست و آیا حجیت آن را قبول داریم؟ اگر آن را قبول داریم باید بتوانیم به یک نتیجه‌ای برسیم. اگر نتوانیم به هر دلیلی به نتیجه برسیم، پس هیچ دو انسانی نمی‌توانند در هیچ مسئله‌ای نسبت به حقیقت ادعایی بکنند.

باید میزان و ملاکی برای حل این اختلافات باشد.

■ ـ میزان عقل است. اگر عقل نباشد نوبت به هیچ میزان ثانوی نمی‌رسد. میزان الهی را ما قبول داریم ولی بعد از عقل. به عنوان مثال من ملحد و شما مومن. اگر میزان عقل

سمات: شق سومی هم متصور است. ما با مراجعه به انبیا، بدون اینکه آنان نافی عقل باشند و حجیت عقل را در حیطه‌هایی که می‌تواند وارد شود نفی کنند، در عرصه‌هایی که عقل ورود دارد، ارشاد به حکم عقل می‌کنند و مثلا ادله عقلی توحید را برای ما توضیح می‌دهند، مشکل اختلافات را تا حد زیادی حل می کنیم . اگر ما خودسر نباشیم و به وحی معتقد باشیم و به آن مراجعه کنیم، انبیا آن ادله و استدلالات عقلی را (که فراتر از بدیهیات عقلی است) برای ما توضیح می‌دهند. پس نه عقل کنار رفته و نه وحی انکار شده است. توهم دوری بودن مسأله را هم نباید کرد. زیرا اگر ما یک استدلال عقلی را از کسی آموختیم و با عقلمان آن را فهمیدیم، این به معنای نقلی و تعبدی و غیر عقلی بودن آن نیست همان گونه که آموختن قضایای ریاضی از استاد، این علم را در زمره نقلیات و تعبدیات نمی برد.

غفاری: این سخن درستی است که ما می‌توانیم و بلکه باید برای نه تنها رفع اختلافات، بلکه برای ارتقاء و تعالی سطح معارف خود در بسیاری از مسائل مربوط به معارف و حقایق هستی، به انبیاء و معصومین علیهم‌السلام رجوع کنیم و اینکه این مطلب مورد عمل حداقل فلاسفه اسلامی و اصولاً فلاسفه الهی واقع شده است، منتهی نکته مهم در اینجا است که چگونه این کار ممکن است یعنی نحوۀ رجوع به متون وحیانی و کلمات معصومین علیهم‌السلام چگونه است؟

را قبول کنیم...

همه عقل دارند. هیوم هم عقل دارد...

ـ عقلی که شما می‌گویید یعنی نسبیت فردی. یعنی هر کسی بگوید عقل خودم. این فایده ندارد. این سخن شما به معنی نفی مطلق عقلانیت است.

این همان چیزی است که شما فرمودید...

ـ نه. چرا شما این اشتباه را می‌کنید؟ یک معیار مشترک بدیهیات اولیه در عقل بشر وجود دارد. یعنی هیچ دو نفری نیستند که بگویند این عقل من است. به‌طور اختصاصی و بدون هیچ معیار مشترک با دیگران هر کس این را بگوید دروغ گفته. همه وقتی صحبت می‌کنند، بر اساس اصل امتناع نقیضین حرف می‌زنند. همه قائلند که تسلسل نیست. همه قائلند که واقعیت وجود دارد. با همین‌هاست که فلسفه درست شده است.

این مقدار اشتراک رافع اختلاف نیست

ـ همین‌ها باید رافع اختلاف باشد و هست.

ولی می‌بینیم که اینطور نیست

ـ نتیجه این جمله که «ولی می‌بینیم این طور است» چیست؟ نتیجه این سخن آن است که اگر اختلافات به طور کلی حل شود، معلوم می‌شود که امکان رسیدن به حقیقت هست و این، شدنی نیست، چه وحی بیاید و چه نیاید. پس ارسال رسولان بی‌ثمر است. پس دو مطلب است. یکی اینکه بگوییم علی‌الاصول عقل رافع اختلاف نیست و یکی اینکه بگوییم در مقام واقع و به طور کامل و مطلق نیست. ما می‌گوییم علی‌الاصول هست.

فرض کنید بنده هم بگویم علی‌الاصول هست ولی در عالم واقع هیچ وقت اتفاق نیفتاده است. اگر اتفاق می‌افتاد باید این اختلافات حل می‌شد.

ـ ببینید باز هم شما رفع اختلاف را به طور مطلق می‌خواهید. مگر در عالم فقط اختلاف است؟ اگر در طول تاریخ یک میلیون نفر اهل فلسفه بوده‌اند، نهصد و نود هزارشان قائل به خدا هستند

این که نیازی به فلسفه ندارد. غیر فیلسوفان و مخالفان فلسفه هم خدا را قبول دارند.

ـ غیر فیلسوفان هم اگر از راه عقل خدا را قبول نداشته باشند، بدون دلیل و تقلیدی قبول دارند. خدای آنها وهمی و خیالی است و یا یک امر شخصی و غیرمعرفتی است. سخن ما بر سر معرفت خداشناسی و نه حسّ فطری خداشناسی است.

آنها هم از راه عقل قبول کرده‌اند و نه از راه فلسفه.

ـ اتفاقاً حرف ما همین است. مگر دعوا بر سر اسم «فلسفه» است؟ ما می‌خواهیم بگوییم که عقل، با استدلال عقلی بدون کمک از وحی می‌تواند وجود خدا را دریابد. مگر کار فلسفه در اثبات وجود خدا جز این است؟ ما می‌گوییم در مقام عمل، همه آنهایی که خدا را قبول دارند، آیا با عقلشان قبول دارند یا نه؟ آنها که با عقل قبول ندارند که با آنها کاری نداریم. کسی که دلیلی برای پذیرفتن خدا ندارد، ایمانش قابل قبول نیست و یا قابل دفاع نیست.

> **غفاری: اگر رجوع به وحی و ائمه به خودی خود رافع اختلاف بود باید در فقه و تفسیر و کلام اختلاف نباشد! عقل را از کارایی انداختن و برای حل دعوا به امری بیرون از عقل تمسک جستن، به معنای بر دعوا افزودن است.**

آیا وقتی هیوم خدا را انکار می‌کند، استدلال نمی‌آورد؟

ـ همین که استدلال می‌آورد یعنی اذعان به حکم عقل. اگر هیوم معتقد بود که حرفش برای دیگری قابل فهم نیست، استدلال نمی‌کرد. ما می‌گوییم او در استدلالش اشتباه کرده است. اینطور نیست که هر کسی هر استدلالی کرد درست است. مگر در فقه هر کسی هر استدلالی کرد درست است و بقیه قبول می‌کنند؟

پس در واقع باید شخص سومی و یا میزانی دیگر باشد که تشخیص دهد کدام استدلال عقلی درست است؟

ـ بنده مثال را روی فقه آوردم که نخواهید بگویید شخص سوم و مقصودتان هم از شخص سوم وحی باشد. زیرا کار فقه، تفقه و تفکر در خودِ وحی و کلمات معصومین است پس چرا اختلاف وجود دارد؟ اگر رجوع به وحی و ائمه به خودی خود رافع اختلاف بود، باید در فقه و تفسیر و کلام اختلاف نباشد! عقل را از کارایی انداختن و برای حل دعوا به امری بیرون از عقل تمسک جستن، به معنای بر دعوا افزودن است. شخص سوم همان فطرت عقلانی است. معیار مشترکی که در همه وجود دارد. یا عقل هست و یا نیست. اگر هست که ما قبول داریم که هست، اعتقادات ما هم درست می‌شود. ولی اگر شما معتقد به عقل نباشید، اصلاً نوبت به اعتقادات نمی‌رسد. ما اعتقادات را قبول داریم و از آنها کمک می‌گیریم ولی می‌گوییم بعد از اینکه این اعتقادات با کمک عقل تثبیت شد. وقتی می‌گویید تثبیتش به عهده عقل است، پس استدلال عقل را پذیرفته‌اید. و اگر کسی آنها را رد کرد از او دلیل می‌خواهیم. اگر اینجا بپذیریم که دلایل همه افراد بدون ضابطه منطقی یکسره درست است و یا یکسره غلط است، این نسبیت محض و یا سوفسطایی است.

شق سوم این است که قدر مشترکی برای بعضی مسائل قائل باشیم تا مرز خود را از سوفسطائیان مشخص کنیم. فرض کنید آنجایی که ما با یک بداهت عقلی مواجهیم مثل اینکه اجتماع نقیضین محال است یا کل از جزء بزرگتر است، در این موارد می‌گوییم که اگر کسی اینها را انکار کند سوفسطایی است. یک قدم بالاتر از این هم هست: ممکن است بعضی از قضایا بداهت الکل اعظم من الجزء را نداشته

باشند ولی هر عاقلی وقتی مقدمات استدلالی رسیدن به آنها را طی کند به آن نتیجه می رسد. یعنی به نتیجه نظری غیر بدیهی ولی قطعی. مثل بسیاری از قضایای ریاضی و هندسی و از این قبیل. اما اگر مسئله فراتر از این شد، یعنی بداهت نداشت و در دایره قضایایی هم که وقتی عموم عقلا با آن مواجه می شوند و مقدمات استدلالی آن را طی می کنند، آن را تصدیق می نمایند، نبود، این موارد، حیطه ورود عقل مستقل نیست و اگر مستقلا و بدون استمداد از منبعی بالاتر وارد شود چه بسا به خطا می رود و لذا باید سراغ منبعی دیگری برود و از او بیاموزد. و البته آنچه آن منبع بالاتر به او می آموزد یا امری عقلانی است که آن منبع بالاتر، او را ارشاد به آن می کند (مثل معلم ریاضی که قضایای استدلالی ریاضی را به شاگردان می آموزد و در مورد بحث ما بسیاری از استدلالهایی که اهل بیت علیهم السلام در مباحث توحیدی مطرح کرده اند از این قبیل است) و یا اموری فراتر از ادراک عقل است و از امور تعبدی است. مثل بسیاری از جزییات معاد و قیامت و ....

ـ بسیار خوب. این شق سوم شما همان شق فلسفه است. فقط شما یک نتایج من درآوردی از آن می‌گیرید. فلسفه زمانی فلسفه است که تا آخرین کلامش به این بدیهیات برسد. اگر نرسد آن را قبول نداریم. قاعده و روش فلسفه این است و اگر کسی نتواند مطلبی را با بدیهیات اثبات کند اصلاً فلسفه نیست. اینکه شما از پیش خودتان بگوئید استدلال عقلی تا نیمه راه و یا به تعبیر شما تا یک قدم پس از بدیهیات اولیه مورد قبول است و بعد از آن می‌شود فلسفه و مورد قبول نیست، این یک امر من درآوردی و دلبخواهی است. اگر استدلال مورد قبول است گام‌های دوم و سوم و دهم و صدم و هزارم تا به آخر به هر نتیجه‌ای که برسد باید مورد قبول باشد. دیگر اینکه به دلخواه خود بگوئیم تا اینجا را قبول داریم و بقیه‌اش را قبول نداریم، این سخن معقول و قابل دفاعی نیست. بگذریم از اینکه این سخن از نظر نتیجه‌گیری مورد نظر شما نیز غیرقابل دفاع و با همین منطق خودتان مخدوش و قابل مناقشه است. شما می‌فرمائید مطالب بدیهی و کالبدیهی را به عنوان استدلال عقلی می‌پذیرید و معتقدید مثلاً که وجود خداوند از این دسته مطالب است (در حالی که می‌بینیم در وجود خدا هم اختلاف است)؟ خوب مگر نتایج مورد نظر شما یعنی رجوع به دین صرفاً با اعتقاد به وجود خداوند حاصل می‌شود؟ خوب خدا باشد ولی نبوت به چه دلیلی لازم است؟ آیا استدلال بر لزوم وجود انبیاء یک استدلال کالبدیهی است؟ این استدلال از مقدمات متعدد عقلانی تشکیل شده است. اینکه عالم هدفمند و دارای غایت است. اینکه انسان غایتی ورای آسایش و رفاه مادی داشته باشد، اینکه قوه عقلانی بشر برای رسیدن به نیازهای بشر کافی نباشد، اینکه بر خداوند هدایت بشر لازم باشد، و نیز حلّ ده‌ها اشکال دیگر که در وجود حکمت بالغه الهی و نظام عدل و نظام اتقان صنع و غیره اشکال وارد می‌کنند مانند شبهه شرور و ... و... همه اینها باید حلّ شود تا ما به لزوم ارسال انبیاء عقلاً معتقد شویم، آیا همه این مقدمات بدیهی و یا کالبدیهی است؟ تازه مطلب بعدی اینست که وجود انبیاء را چگونه تشخیص دهیم و بپذیریم، بحث معجزه و اثبات حجیت معجزه خود داستانی عریض و طویل از مقدمات کوچک و بزرگ عقلی دارد، تازه بعد از همه اینها می‌رسیم به بحث عصمت انبیاء که خود معرکه آراء است و تازه پس از آن می‌رسیم به بحث کیفیت وحی و تشخیص حدود و ثغور آن و ... و ... آیا همه این مباحث بدیهی است؟ آیا همه اینها را ما به طور فطری قبول داریم؟ تکلیف چیست؟ آیا این مباحث را به طور تقلیدی و بدون دلیل بپذیریم؟ در این صورت چنین دینی چه ارزشی خواهد داشت و یا حداقل چه ارزش معرفتی خواهد داشت و چه فرقی می‌کند با ادعاهای رمّالان و ساحران و شارلاتان‌های فرهنگی؟ اگر هم بپذیریم که این مقدمات را عقل بشر به صورت منطقی و استدلالی اثبات کرده و می‌پذیرد که در این صورت به حجیت مطلق عقل و نه فقط قضایای بدیهی اولی و یا قدم اول پس از بدیهیات گردن نهاده‌ایم و این همان فلسفه است.

در بسیاری از این موارد، برهان و بداهت ادعایی است و واقعا بداهتی وجود ندارد.

ـ ما که نباید غیر از ضوابط، از خودمان چیزی بگوییم. برهان یا غلط است و یا درست. اگر درست باشد که ادعایی معنا ندارد. اگر هم غلط باشد باید با منطق درست شود.

اگر منطق می‌توانست به این راحتی برهان غلط را درست کند، باید می‌توانست این اختلافات را حل کند.

ـ شما دوباره به مطلب اول برگشتید. و علاوه بر آن «منطق» را هم نفی کردید. با نفی منطق چه جایی برای فکر کردن باقی می‌ماند؟ منطق قاعده فکر کردن است، اگر این هم نفی شود، چگونه قرآن را بفهمیم؟ چگونه همین معنای ظاهری حدیث را دریابیم؟ حتی چگونه ما با یکدیگر سخن بگوییم؟ با نفی منطق، حتی صحبت از بدیهیات اولیه هم منتفی می‌شود. ما می‌گوییم در جاهایی که اختلافات حل شده است، منطق آنها را به توافق رسانده. عده‌ای هم تخالف دارند که صدها دلیل مثل دلایل نفسانی و اجتماعی و گاهی حتی سیاسی و نژادی و غیره ... دارد.

غفاری: فلسفه نظامی است از مباحث برهانی که از بدیهیات شروع می‌کند تا هر جایی که بتواند پرسش‌های وجودی را جواب می‌دهد. اینکه کسی بگوید من نصف آن را قبول دارم و نصفش را قبول ندارم حرف معقولی نیست. اگر قبول نکردی هیچ کدامش قبول نیست و اگر قبول هست، همه‌اش قبول است.

آن مقدار تفاهمی که با هم دارند، نیازی به فلسفه ندارد. آنها در دایره بدیهیات عقلی و یا نزدیک به بدیهیات مثل قضایای ریاضی است. در منطق هم آنچه در دایره این بدیهیات است قابل قبول است و این ربطی به فلسفه و منطق ارسطویی ندارد. بداهتهای منطقی جزء ساختارهای فطری ذهن و قوه مدرکه بشری است و ربطی به فرد یا نحله خاصی ندارد.

■ ـ توضیح این مطلب داده شد، فلسفه مگر شاخ و دم دارد. اشتباه شما همین‌جا است. فلسفه چیزی جز تعقل سیستماتیک نیست.

این تعقل سیستماتیک از یک مرزی که بالاتر می‌رود، همه‌اش اختلاف می‌شود.

■ ـ گیریم که این‌طور باشد. گویا شما از لوازم حرف‌هایی که قبول می‌کنید فرار می‌کنید. اختلاف دلیل بر نفی اصل تعقل نمی‌شود. به صرف اینکه افراد در اصل وجود خداوند اختلاف دارند باید موضوع را رها کنیم؟ این یعنی سوفسطایی‌گری. شما اگر حکم عقل را پذیرفتید، حرف بنده از اینجا شروع می‌شود.

من حکم عقل را در اثبات اصل وجود خداوند می پذیرم اما اصالت وجود حکم عقل نیست و صرفا ادعای عقلانیت دارد، همانطور که نقطه مقابلش اصالت ماهیت ادعای عقلانیت دارد.

■ ـ به چه مناسبت؟

به خاطر اینکه اثبات وجود خدا با برهان صنع در دایره بدیهیات است ولی عقیده اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات در دایره بدیهیات و یا قریب به بدیهیات نیست.

■ ـ این سخن شما لوازمی دارد که باید به لوازمش تن دهید. این که بگویید اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در دایره بدیهیات نیست، کافی نمی‌باشد. براهین اثبات وجود خدا که در قرآن و روایات آمده یا فقها و متکلمین آنها را به کار برده‌اند، در دایره بدیهیات نیست. اگر هم در مورد خدا اینگونه باشد، اثبات ضرورت که مبنای شما در رجوع به وحی است و ده‌ها مسأله دیگر در دایره بدیهیات نیستند. اما به هر حال، ما بحث را خلاصه کنیم و بگذریم. ما می‌گوییم کسانی که می‌گویند اصالت وجود یا ماهیت یا هر چیز دیگری، همه برای خودشان براهینی دارند. به لحاظ ماهیت هم فرق هم نمی‌کند که برهانی بر اثبات وجود خداوند باشد یا برهان بر اصالت وجود. همه براهین مقدماتی دارند و باید به بدیهیات ختم شوند. مقدمات برهان هم باید کلی، ذاتی و دائمی باشد. این قاعده برهان است. هر برهانی این مقدمات را نداشته باشد و به بدیهیات ختم نشود برهان نیست. اگر شد، باید بپذیریم. چه اثبات وجود خدا باشد چه انکار وجود خدا، چه اصالت وجود و هر چیز دیگر.

> **غفاری: حرف ما این نیست که هر برهانی درست است. همین را هم خودِ منطق و برهان می‌گویند و خود منطق است که راه درست فکر کردن را یاد می‌دهد. برهان به دلایل مختلف می‌تواند اشتباه باشد و این، به خاطر خطاپذیری انسان‌ها است و هیچ فلسفه‌ای مطلقاً درست نیست، کما اینکه به حکم فطرت عقلانی بشر و فطرت حقیقت‌جوئی انسان هیچ فلسفه‌ای هم مطلقاً غلط نیست.**

همه بحث سر «اگر شد» است. مگر مخالفان فلسفه ادعای برهان ندارند.

■ ـ به همین دلیل است که راه گفتگو باز است. ممکن است دو تا ریاضیدان هم در دو قضیه ریاضی با هم اختلاف نظر داشته باشند ولی اختلاف در نتیجه، سبب انکار روش و مبنا نمی‌شود. یکی می‌گوید من یقین دارم که این قضیه اینطوری است. دیگری هم می‌گوید من یقین دارم که خلاف قول شماست.

اختلاف در مسائل ریاضی و هندسه اصلا به اندازه فلسفه نیست.

■ ـ قبول دارم اما بحث بر سر کم و زیادی نیست. بر سر این است که آیا وجود اختلاف، عقل را از کارایی می‌اندازد یا نه. البته آن هم علت دارد. هر چقدر مواد کار شما بسیط و ساده باشد، اختلاف در آن کمتر است. موضوع ریاضی فقط کمیت است و انسان به راحتی می تواند آن را تجزیه و تحلیل کند. ولی وقتی کمیت کنار رفت و گفتید که یک موجودی نه کم است نه کیف، نه جوهر است و نه عرض، مسلما اختلاف به وجود می‌آید.

عرض بنده این است که وقتی مباحث از بساطت خارج می شود دیگر جای ورود عقل به نحو مستقل نیست و اینجا یا در دایره عقلیاتی است که نیاز به تعلیم و ارشاد وحی و عقل معصوم و مصون از خطا دارد و یا در دایره تعبدیات است.

■ ـ مقصودتان از بساطت چیست؟ قبلا گفتید اگر از بداهت یا نزدیک بداهت باشد کار عقل مستقل است. همه قضایای ریاضی که بدیهی نیستند. برخی از آنها با بیش از ده استدلال به بدیهی می‌رسند. امّا چون موضوع آن بسیط است، اختلاف اندک است. قاعده این است که در قطار معرفت، بلیط عقل توی جیب خودش است. بلیطش استدلال است و می تواند به همه جا وارد شود. هر کس نتواند استدلال کند، خود به خود بیرون می‌رود. به طور صغروی هم، همانطور که قبلاً اشاره شد اینطور نیست که مسئله تعبدیات و دین فقط مسئله وجود خدا باشد، که آن هم خود یکی از مهم‌ترین مباحث استدلالی است، ولی مسئله تا برسد به مقام تعبد و دین، نیازمند عبور از ده‌ها مقدمه استدلالی هستیم که بسیاری از مباحث فلسفی مانند اصالت وجود و حرکت جوهری و امثال آن، از مقدمات واسطه‌ای کمتر تا رسیدن به بدیهیات اولیه برخوردار است.

آیا همه موضوعات موجود در عالم، قابل فهم با استدلال و عقل مستقل است؟

ـ همه عالم برای برقراری ارتباط معرفتی با یکدیگر استدلال می‌کنند و به همین دلیل است که انسان‌ها با هم بحث می‌کنند. اگر «استدلال عقلی» معتبر نبود هیچ کس با دیگری بحث نمی‌کرد.

تنها بحث نمی‌کنند بلکه تخطئه و تجهیل می‌کنند و بلکه تکفیر می‌کنند. مگر مثلاً ملاصدرا کم دیگران را تخطئه و تجهیل و حتی تکفیر کرده است؟ ملاصدرا در شانزده موضوع مهم و مبنایی فلسفی ابن‌سینا را تخطئه می‌کند و ذهن او را کودن می‌نامد که از فهم حقایق وجودی عاجز است.

ـ تخطئه یک عمل اخلاقی یا اجتماعی است. هر کس کتاب یا مقاله‌ای می‌نویسد می‌گوید بیایید حرف مرا گوش کنید. هر کس فحش داد کار بدی کرده است. کدام فیلسوف گفته است که هر کس حرف مرا قبول ندارد غلط کرده است.

ولی گفته‌اند که فلانی غلط کرده و یا یاوه گفته است که فلان حرف را زده. مثلا ابن سینا نظریه اتحاد عاقل و معقول را که مبدع آن فرفوریوس بوده و صدراییان نیز بسیار بر آن تاکید دارند، رد کرده و کتاب فرفوریوس را که حاوی این نظریه بوده است سراپا یاوه و بی ارزش می داند.

ـ اوّلاً که سخن ابن‌سینا فحش تلقی نمی‌شود. ثانیاً من نمی‌فهمم منظور شما از این سخنان چیست؟ اگر مقصود نشان دادن مثلاً تندخویی و عصبیّت طرفداران فلسفه باشد که به هر حال اگر باشد کار بد و غیرقابل دفاعی است و به بحث ما مربوط نمی‌شود و بنده درصدد این‌گونه مباحث نیستم والاّ اگر من بخواهم نمونه بداخلاقی‌ها و توهین‌های سردمداران مکتب تفکیک را از متون اصلی آنها نشان بدهم که داستان خیلی عجیب و عبرت‌آموزی خواهد شد ولی من به جای آن نمونه ادب و اوج رفتار حکیمانه را در مباحثات مرحوم خواجه نصیر با مخالفان مشهور فلسفه در دو اثر پرآوازه ایشان را به شما معرفی می‌کنم. یکی شرح بر اشارات ابن‌سینا که ایشان در آنجا منتقد آراء فخر رازی است و الگوی متانت و حکمت را به نمایش می‌گذارد و از آن زیباتر و پندآموزتر کتاب «مَصارع المصارع» ایشان است که به مصاف شهرستانی صاحب ملل و نحل رفته است و بر کتاب «مصارع الفلاسفه» او ردّیه نوشته است و اوج ادب و الگوی یک بحث حکیمانه است. ولی به هر حال اینها خارج از صحبت ماست. یعنی ما الآن در مقام مباحث اخلاقی و از این قبیل نیستیم، شما یک کلام از ابن‌سینا نشان دهید که حرفی زده و گفته که هر کس با این حرف مخالفت کند غلط کرده است.

ملاصدرا گفته است آنجایی که افلاطون حرفی زده است، کسی نباید در مقابلش چیزی بگوید.

ـ شما نشان دهید که گفته است، چون افلاطون گفته، غلط نیست.

مرحوم مظفر در مقدمه‌اش بر اسفار می‌نویسد که ملاصدرا بر بزرگان فلاسفه و اولیاء در شهودهای نوریه شان و از جمله در موضوع مُثل افلاطونی درود می فرستد و می گوید: «و اکتفوا فیه بمجرد المشاهدات الصریحهٔ المتکررهٔ التی وقعت لهم، فحکوها لغیرهم لکن یحصل للانسان الاعتماد علی ما اتفقوا علیه و الجزم بما شاهدوه ثم ذکروه و لیس لأحد ان یناظرهم فیه و کیف و اذا اعتبروا اوضاع الکواکب و الاعداد الافلاک بناء علی ترصد شخص کأبرخس او اشخاص بوسیلهٔ الحس المثار للغلط الطغیان فبأن یعتبروا اقوال فحول الفلسفهٔ المبتنیهٔ علی أرصادهم العقلیهٔ المتکررهٔ التی لا تحتمل خطأ کان أحری» (یعنی ملاصدرا می گوید ما باید رصدهای عقلی فلاسفه بزرگ مثل افلاطون را بپذیریم و کسی حق ندارد در این موضوعات با آنها محاجه و مناظره کند، همان گونه که همگان رصدهای منجمین را بدون بحث می پذیرند) و بعد مرحوم مظفر با تعجب می گوید: این نهایت چیزی است که می توان در باره دیدگاههای عقلی فیلسوفی گفت که احدی حق مجادله و مخالفت با آنها را ندارد چرا که احتمال خطا در آنها وجود ندارد!؟

غفاری: در قرآن کریم در باب خود خداوند، آیاتی است که مکرر آمده است: «هو معکم اینما کنتم» «ما من نجوی ثلاثه الا هو رابعهم»، معنای اینکه خداوند با ماست، یعنی چه؟ کلمات که روشن است. معیت خداوند با ما یعنی چی؟ یعنی من که اینجا نشسته‌ام خداوند هم در کنار من نشسته است؟ در آیات دیگری «هو معکم غلیظ تر هم شده و می‌فرماید «فاینما تُولوا فَثَمَّ وجهُ الله». در آیه دیگری می‌فرماید: «کلُ شیءٍ هالک الا وجهه». «وَ یَبْقی وجهُ ربک ذوالجلال و الاکرام» این وجه خداوند یعنی چی؟

سمات: در مورد معانی آیاتی که فرمودید الان نمی خواهیم وارد بحث شویم و ببینیم آیا از آنها وحدت وجود بیرون می آید یا نه، اما این سؤال را مطرح می کنیم که آیا قرآن و اهل بیت علیهم السلام برای فهم این آیات ابزار و منطقی در اختیار ما گذارده اند یا نه؟ اگر گذاشته اند چرا به همان ابزار و منطق مراجعه نکنیم و سراغ ارسطو و افلاطون و یونان برویم و اگرنگذاشته اند، این نقص دین است. دینی آمده حرفی را زده است ولی منطق فهم آن را برای پیروانش نگذاشته است و باید برای فهم آن سراغ پیروان ادیان دیگر و حتی مشرکان و کفار بروند.

■ ـ شـما چطور مطالـب را اینطور نقل می‌کنید. بحث ما روشـن است. ما می‌گوییم هر کسـی باید هر حرف فلسـفی را با برهان بیان کند. فلسفه جز برهان چیزی نیسـت. این مطلبی را که شـما می‌گویید ایشـان در باب مکاشـفات می‌گوینـد و نـه در باب برهان. می‌گوید شـما مکاشفات اهل کشف را چرا رد می‌کنید؟

تعبیـر ملاصدرا ارصـاد عقلی در کنار مشاهده و مکاشفه است. ضمـن اینکه شـما قبلا فرمودید مکاشفه برای خود شخص حجت است.

■ مـن می‌گویـیم نقل قول شـما بـه جـا نبـود. اوّلاً «ارصـاد عقلیه» معنایش مکاشـفه اسـت نـه برهان؛ شـما نه به همان نقلی که از مرحوم مظفـر کرده‌ایـد توجـه کرده‌اید و نه به متـن عبـارت مرحـوم ملاصدرا در اسـفار دقـت و مراجعـه کرده‌اید. مرحـوم مظفر در عبارتـش می‌گوید: ثُم أثنی علی کبـار الحکما و الاولیاء فـی مشـاهداتهم النوریـه... و اکتفوا فیـه بمجـرد المشـاهدات الصریحه المتکررة می‌بینید که همه جا صحبت از مشـاهدات است. و در متن خود مرحوم ملاصدرا که در ص ۳۰۷ جلد اول اسفار چاپ حروفی آمده است عبارت چنین است: ثُمّ اولئک العظماء... و ان لم یذکروا حجة علی اثبات تلک المثل النوریه و اکتفوا فیه بمجرد المشاهدات الصریحه...» که در اینجا مرحوم صدرا صریحاً می‌گویند که این بزرگان از حکما و اولیا اگر چه در کلامشـان برای اثبـات مثل افلاطونی هیچ حجت و برهانی را ذکر نکرده‌اند و صرفاً به مشـاهدات روشن و مکرر خود اشـاره کرده‌اند... بنابراین معنای ارصاد عقلیه همان مکاشـفات و مشـاهدات معنوی است. خلاصه ایشـان می‌گوید شـما چرا تجربه‌های اهل تجربه را در امور افلاک مانند مشاهدات حسی شخصی مانند ابرخس منجم و هِیَوی را قبول می‌کنید؟ مگر خود شـما حرکت و وضـع افلاک را تجربه کرده‌اید؟ اینطور نیست که در زندگی انسان فقط برهان حاکم باشد. همانطور که شما در امور هیوی بر مشاهدات هیویون و ستاره‌شناسان اعتماد می‌کنید، در امور مربوط به حقایق باطنی باید همین کار را بکنید. آن آقای عارف و حکیم هم می‌گوید من تجربه الهی و معنوی دارم. شما حق انکار تجربه الهی را ندارید. ارصاد عقلی یعنی مشـاهده عقلی و باطنی در مقابل مشاهده حسی منجمین، ایشان می‌گوید همان قدر که تجربه برای تجربیـون اعتبار دارد مکاشـفه هم برای اهل کشف. او که در برهان، به کشف استدلال نمی‌کند. یک جا نمی‌توانید نشـان دهید. اتفاقاً شما چون مطالب را خودتان ندیده‌اید و از این و آن شـنیده‌اید چنین می‌گوئید. اگر همین عبارتی را که به آن استشهاد کرده‌اید در متن اسفار پاراگراف قبل از آن را می‌خواندید می‌دیدید که درست عکس آن چیزی اسـت که شما به آن استشـهاد می‌کنید. ملاصـدرا در چند سطر قبل از ا ین عبارت در مورد نظریه مثـل افلاطونـی می‌گویـد: «والحقّ انّ مذهـب افلاطون و من سـبقة من اسـاطین الحکمة فی غایة الاستحکام و المتانه، لایرد علیه شـیءٌ من نقوض المتأخریـن و قد حققنا قول هذاالعظیم و أشـیاخه العظـام، بوجهٍ لایـرد علیه شـیءٌ من النقوض و الایرادات... علی انّ بناء مقاصدهم و معتمد اقوالهم علی السـوانح النوریه و اللوامع القدسیه...» یعنی ایشان ابتدا ذکر می‌کنند که همه اشـکالات و ایرادات متصور بر نظریه مثـل افلاطونی را ما بـه نحو برهانی تحقیـق کرده‌ایم به طـوری که جای هیچگونه شک و شبهه‌ای در آن نباشد اگرچه که بنای خود این بزرگان در بیان این مطالب بر مکاشفات و واردات نورانی و قدسـی غیرقابل تردید است. بنابراین مرحوم صدرا ابتدا با برهان مطلب کشـفی را اثبات نموده و سپس متذکر می‌شود کـه برهان بـه جای خود ولی در زندگی همه چیز برهان نیسـت و باید جای تجارب معنوی و شهودات عرفانی را نیز محفوظ و محترم نگاه داشت.

ملاصدرا در جایی از اسـفار می‌گوید اگر مباحث نظری با کشـف همراه نباشـد و کشـف آنها را تأیید نکند هیچ ارزشی نـدارد. یعنـی حجیت برهان را به کشـف ارجـاع می دهد در حالی که کشف جز برای شخص (در صورت صحیح بودن که آن هم ملاکهای خودش را دارد) حجیتی ندارد.

■ ـ آن حرف دیگری اسـت کما اینکه گفته اسـت «تبّاً لفلسـفة تکون قوانینها غیر مطابق للکتاب و السنة». یعنی مرگ بر فلسفه‌ای که احکام آن غیرمنطبق با کتاب و سنّت باشد؛ اینها نظرهای ثانوی اسـت. ما که فقط با یک نظر روبرو نیسـتیم. ما یک وقت مبحثی را بـه لحاظ معرفتی و فلسـفی بیان می‌کنیم، فقـط و فقط به برهان قائم اسـت. یک وقت خارج از این مباحث می‌گوییم فلسـفه‌ای که

غفاری: قرآن کریم وقتی به آیات مربوط به حقایق و رموز هسـتی و خدا و انسان می‌رسد مباحث از افق حسّ و محسوس فراتر می‌رود و دشوار است و برای فهم آنها باید نظامی از قواعد عقلانی را تصور کـرد تا بتوان معنای صحیح آنها را درک کرد. ایـن نظام قواعد عقلانی می‌شـود تفکر فلسـفی، که در قرآن کریم موجود اسـت، در روایـات ائمـه علیهم‌السـلام موجود اسـت، و انسـان هم تا خود را با آن آشـنا نکند قادر بـه فهم صحیح این معارف نخواهد شد.

سمات: اگر شما سراغ ارسطو و افلاطون نرفتـه بودید، و قرآن و احادیث عترت را مقابل خود می گذاشـتید و می‌گفتید، در این متون تعقـل می کنم تا به این درک برسم، و یا حتی اگر در خلأ می نشستید و فکـر و تعقـل می کردید، شـاید حرف شما درسـت بود ولی شـما رفتید مبانی ارسـطو و افلاطـون را گرفتیـد و بـا آن مبانی به سـراغ آیـات و روایات آمدید. یعنـی تعقل شـما دقیقـا مبتنی بـر نگاه فلسفه یونانی اسـت و نه یک تعقل آزاد که بفرمایید اصلا ما با ارسطو و افلاطون کاری نداریم.

بـا دین نخواند به درد نمی‌خورد. ایـن حرف را داریم به عنوان یک توصیــه وجدانی و یک بیان و گزاره ثانوی در لزوم هماهنگی کتاب تکوین و تشـریع می‌گوییم. می‌گوییم مسـلمان و کسی که به این حقایق قائل اسـت باید بداند که حقایق وحی همیشه باید با حقایق عقل تطابق کند. فلسـفه‌ای اگر الحادی بود، جوابش در عالم فلسفه با برهان اسـت ولی ما به عنوان یک راهنمایی می‌گوییم که شـما دنبال فلسـفه الحادی نرو. این حرف را نباید کسی از من به عنوان یک حرف فلسـفی بگیرد. یعنی بگوید برهان او این اسـت. این از طرفی یک نصیحت اخلاقی و از سـوی دیگر یک نظر ثانوی نسبت به فلسفه است که خود این نظر ثانوی هم برهانی است و اکنون به این صورت یک راهنمایی عملی و اخلاقی ابراز شده است.

چیز دیگری هم ممکن است باشد. مثلا بگوییم این حرف ملا صدرا که «مرگ بر فلسفه ای که قوانین آن مخالف کتاب و سـنت باشد» صرف شـعار و تعارف است والا این حرف در بسیاری از موارد عملا نقض شده است و قران و سنت به نفع دیدگاههای فلسفی تاویل شده است.

■ ـ در پاسـخ اوّلا می‌گوییم کاش شما عبارت مرحوم مظفر را در مقدمه چاپ حروفی اسـفار، که قبلاً از آن جمله‌ای نقل کردید مورد توجه قرار می‌دادید. ایشان می‌نویسد: «و حاشا أن یکون استشهاداته بالادلة السـمعیة ریاءً لغرض...» که ترجمه آن را می‌آورم «و حاشـا و دور باد اینکه اسـتنادات و استشـهادات صدرا را به دلائل نقلی از روی ریاء و به جهت دفع دشـمنی کسانی که او را به خروج از دین متهم می‌کنند بدانیم. بلکه او همواره به خود می‌بالد و افتخار می‌کند که او کسـی را در فهم اسـرار قرآن حکیم و سنّت مطهره همچون خـود نمی‌یابـد و آنچنان در لـزوم هماهنگی میان دین و فلسـفه مبالغه می‌کند که هیچ جایی برای توهم فریبکاری و ریاورزی باقی نمی‌گذارد. به طوری که می‌توان کتب فلسـفی او را تفسـیر دین و کتب دینی او مانند تفسیر قرآن و شرح کافی را تفسیر فلسفه دانست و لـذا ما ـ یعنی مرحوم مظفر ـ می‌گوئیم «کتاب‌های او در تفسـیر و شـرح احادیث، امتداد فلسفه اوست». و ثانیاً من می‌خواهم بگویم که این توصیه‌ها چه شعار باشد یا هر چیز دیگر، به نظر اولی فلسفه نیست و بلکه نظر ثانوی است، به این معنا که مثلاً من آدم متدینی هستم. دین و معارف دینی هم برای خودش قاعده‌ای دارد، بنابراین می‌گویم فلسفه‌ای که با دین مخالف باشد مفت نمی‌ارزد. ضلالت و گمراهی است. این یک حکم ثانوی نسبت به فلسفه است. نه حکم اولی که بگویم فلسفه مباحثش را از دین بگیرد.

با اولی و ثانوی این تعارضات حل می شود؟

■ ـ بله که حلّ می‌شـود، در ثانی به اندازه کافی تعارض در عالم وجود دارد. چرا شـما اینقـدر به دنبال تعارضید؟ بنـده می‌گویم به عنوان فلسفه باید سخن از روی برهان بگوئیم. ولی همین الان اگر فرزند من از من بپرسـد چه بخوانم، به او می‌گویم فلسـفه غرب را نخوان، نه اینکه فلسـفه غرب کلا باطل است. بلکه چون هماهنگ با فلسـفه الهی نیسـت. بعد از اینکه فلسفه اسلامی را یاد گرفتی و مبانی‌ات محکم شـد برو بخوان تا بتوانی غنای فلسفه را زیاد کنی. همانطور که من به بچه‌ام می‌گویم فلان مجلس لهو و لعب هم نرو. این یک توصیه‌ای اسـت که من برای هدایت او می‌کنم. همه عالم که فلسفه نیست. هر وقت ما بحث نظری می‌کنیم، بحث ما فلسفی اسـت. ما در بحث نظری هرگز جز به برهان، فلسـفه نمی‌گوییم، چه فلسـفه اسلامی باشد و چه الحادی. یعنی فلسفه دائرمدار برهان اسـت. نتیجه این قسـمت از بحث این شد که ما وقتی قوه تعقل را بـه عنوان یک قوه مسـتقل در خودمان اثبـات کردیم و گفتیم که می‌توانیم عالم را بشناسـیم و راهش هم برهان است، همانطور که بـرای اصل وجود خـدا و وحی و عصمت و این گونه امور یک نظام عقلانی را درسـت کرده‌ایم، این نظام عقلانی را فلسـفه می‌گوییم. فلسـفه نظامی است از مباحث برهانی که از بدیهیات شروع می‌کند تا هر جایی که بتواند پرسـش‌های وجودی را جواب می‌دهد. اینکه کسـی بگوید مـن نصف آن را قبول دارم و نصفـش را قبول ندارم حرف معقولی نیست. اگر قبول نکردی هیچ کدامش قبول نیست و اگر قبول هست، همه‌اش قبول است.

این فلسفه تا کجا می تواند پیش برود؟

■ ـ ضابطـه اش را من گفتم. تا هر جایی که بتوانند برهان اقامه کند.

میزان تشخیص برهان از غیر برهان چیست؟

■ ـ منطق اسـت و اسـتناد هر قضیه غیربدیهی به بدیهیات اولیه وگرنه سفسطه است.

اگـر از منطـق چنیـن کاری بـر می آمـد بایـد رافع این اختلافات می شد.

■ ـ خیلی جاها رافع شده است. باز برگشتیم سر بحث اول.

چون این موضوع بسیار مهمی است.

غفـاری: اگر آیه ای را خواندیـد و دیدید با تصویر ذهنی شـما که مثـلا اصالت ماهیتی بودیـد جـور در نیامد یـا با تصویـر وحدت وجود مـن جور در نیامد و آیـات قرآن نافی آن است یا حداقل آن را اثبات نمی کند؛ اگر من نظر خودم را تحمیل کنم و آیه را جوری تاویل کنم که نظر مـرا تایید کند، خود عقل به ما می گوید که این راه در فهم کلام الهی غلط است؛

سـمات: این یکی از نکات بسـیار اساسی اسـت که اگر در همین جا توقف کنیم خیلی از مسائل روشـن می شود، چون در فلسفه خلاف این را می بینیم.

ـ گفتیم که منطق قاعده فکر کردن است. هم‌اکنون که ما دو نفر با هم گفت وگو می کنیم، فقط با رعایت قواعد منطق است. ما حرف‌ها را منطقاً رد و بدل می کنیم و دیگر نمی‌توانیم همدیگر را مجبور کنیم که حرف هم را بپذیریم. به اندازه کافی سر این مسئله بحث کردیم. من می‌گویم توافق‌هایی که در عالم بین انسان‌ها شده است بر اساس رفع اختلاف توسط منطق و برهان شده است. اختلاف‌هایی که وجود دارد یا به خاطر این است که عده‌ای کند ذهن هستند و یا عده‌ای متعصبند و یا سایر مسائل نفسانی و یا غیره.

مثلا میرداماد و ملاصدرا کدام یک کند ذهن بودند و کدام تیز ذهن؟

ـ نگفتم که فقط کند ذهنی است که شما بخواهید اختلاف این دو را به همین علت برگردانید. ده‌ها چیز دیگر هم هست. لازمه این قبیل سؤال‌ها، نفی قاعده برای تفکر است. قاعده داشتن تفکر همین است که سخن صحیح را از غلط جدا کند. قاعده این است که حرف هر کدام غلط است با برهان رد شود. بگوییم حرف شما به این دلیل غلط است. هر اصالت ماهیتی با دلیل بیاید بگوید اصالت وجودی اشتباه می‌کند، من قبول می کنم. پس فلسفه با تعقل ذاتاً یکی است. عقل مستقلاً تا هر جایی که بتواند به سئوالات جواب دهد فلسفه است. هیچ فلسفه‌ای با نظر ثانوی مطلقاً درست نیست. ولی معنی حرف ما این نیست که هر برهانی درست است. همین را هم خودِ منطق و برهان می‌گویند و خود منطق است که راه درست فکر کردن را یاد می‌دهد. برهان به دلایل مختلف می‌تواند اشتباه باشد و این، به خاطر خطاپذیری انسان‌ها است و هیچ فلسفه‌ای مطلقاً درست نیست، کما اینکه به حکم فطرت عقلانی بشر و فطرت حقیقت‌جوئی انسان هیچ فلسفه‌ای هم مطلقاً غلط نیست؛ طب، فیزیک، ریاضی، فقه، تفسیر و کلام هم همین‌طور است.

نکته مهمّ بعدی این است که ما از عقل در رابطه با وحی استفاده ای می کنیم. (منظور ما از وحی، متون معتبر دین است تا جایی که مستند است. از کتاب الهی گرفته تا سخنان ائمه معصومین آنجایی که سنداً برای ما اطمینان خاطر بیاورد) وقتی می‌گوییم مکتب وحی یعنی اینکه این مکتب راجع به حقایق عالم، چه حقایق نظری و چه عملی اظهار نظر کرده است. این راه هدایت بشر است. این مطالبی که در دین هست دو گونه است. یک گونه راجع به اعمال و رفتار است مثل نماز و روزه و یا محرمات که روشن است و ما فقط باید بفهمیم که بیان صریح دین در اینجا چیست؟ ما مکلف به عمل هستیم.

مطالب دیگری هم در دین هست که مربوط به حقایق عالم است. این حقایق یا محسوسات است که این مقدار را نیز همه می‌فهمند مثل شمس و قمر و ... و گاهی نیز خداوند با همین محسوسات استدلال می کند، برای اینکه یک حقایق نامحسوسی را برای ما بیان کند. این حقایق را چه در مورد جهان ماده و چه در مورد خود خداوند و چه در مورد موجودات مجرد، همه را علی الاصول ما باید بفهمیم. اگر قرار باشد این حقایق نامفهوم و نامعقول باشند یعنی عقلِ ما آنها را نفهمد، جریان هدایت نمی‌تواند برقرار شود. یعنی مثلاً خداوند به لحاظ ورود در عرصه‌ای که عقل در آن راه ندارد، مطالبی را بفرماید که ما با عقل به تنهایی نتوانیم به آنها برسیم. این مطالب هم باید به گونه‌ای باشد که عقل ما قادر به درک آن باشد. یعنی اگر خداوند چیزی را بگوید که از نظر عقلی نامفهوم باشد یا با عقل ما تضاد داشته باشد یا عقل آنها را نفهمد، بیهوده و لغو است.

سمات: یعنی با فرض وحدت وجود، ما هم واجب الوجود داریم و هم ممکن الوجود؟
غفاری: هم واجب داریم و هم ممکن. هم ظاهر داریم هم باطن، هیچ مشکلی هم پیش نمی‌آید؟ اصلا تشکیک وجود معنایش همین است.
سمات: ولی آقایان تصریح می کنند که بحث از امکان شوخی است و اگر به دیده بصیرت بنگریم جز خداوند در عالم چیزی نیست. ملا صدرا می گوید: کل ما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی المرایا او ضلال(ظلال)!

اینکه ما چگونه کلمات خداوند را بفهمیم مطلب بسیار مهمی است، از سویی چون این کلمات در بسیاری موارد مربوط به نظامی است که فراتر از حس است، عقل یک کار تفسیری می کند؛ یعنی اینکه آیات را در کنار هم قرار می‌دهد. روایات را در کنار هم قرار می‌دهد تا معنای حقیقی آنها را بیابد. منظور از معنای حقیقی یعنی اینکه آیا مراد از الفاظ معانی ظاهری و اولیه آنهاست یا معنای مجازی و استعاری مورد نظر است. یک کار دیگر عقل این است که خودش مطلب را بفهمد. یعنی پس از ادراک معانی الفاظ، قدم بعدی فهم محتوایی آنهاست. فهمیدن آیات و روایات این طور نیست که بتوانیم در همه جا به طور یکسان راجع به آنها حکم کنیم. این نکته بسیار کلیدی بحث است که ما در رجوعمان به آیات و روایات اساساً چه نیازی به عقل داریم؟ نه عقل به عنوان ابزار جمع آیات و روایات که یک کار تفسیری است بلکه در فهم محتوای آن معانی. به جهت آنکه نظام هستی، نظامی تو در تو و پیچیده است، اینطور نیست که ما با نگاه به ظاهر کلماتی که در قرآن کریم هست آنها را بفهمیم. در اینجا اگر ما تمرین عقلانی و برداشت و فهم معقول از لایه‌های مختلف نظام جهان داشته باشیم، وقتی قرآن و روایات را می‌خوانیم به معانی و اعماقی می‌رسیم که یک ذهنی که این قدرت را نداشته

باشد، برداشـتی خیلی سطحی از آنها می‌کند. دلیلش هم این است که قرآن کریم بین همه فِرَق مسلمین محترم است و مرجع واحدی اسـت. یعنی همه می‌خواهند سـخن و نظر خود را مستند به قرآن کنند. به همین جهت با اینکه همه به قرآن استناد می‌کنند، در عین حال این همـه اختلاف آرا در اصل حقیقت خداوند، صفات خداوند، رابطه خداوند باعالم، شناخت انسان ... و به چشم می‌خورد. اختلاف در فهم معانی فقط این نیست که مربوط به فضای متفاوت فرهنگی میان شـیعه و سـنی باشد، در خود عالم تشـیع هم وضع به همین صورت اسـت. این همه اختلاف، بخشـی مربوط بـه جنبه صناعی تفسیری است ولی بخش اصلی آن اختلاف در فهم است.

در قرآن کریم در باب خود خداوند، آیاتی اسـت که مکرر آمده اسـت: «هو معکم اینما کنتم»، «ما من نجوی ثلاثـة الا هو رابعهـم»، معنای اینکه خداوند با ماست، یعنی چه؟ کلمات که روشـن اسـت. معیت خداونـد با ما یعنی چی؟ یعنی من که اینجا نشسته‌ام خداوند هم در کنار من نشسـته است؟ در آیات دیگری «هو معکم غلیظتر هم شده و می‌فرماید «فاینما تُوَلّوا فَثَمَّ وجهُ الله». در آیه دیگـری می‌فرماید: «کلُ شـیءٍ هالِک الاّ وجهه». «وَ یَبْقی وجهُ ربک ذوالجـلال و الاکـرام» این وجه خداونـد یعنی چی؟ بـاز در آیه دیگری می‌فرمایـد:«...ان الله یحول بین المرء و قلبـه» خداونـد بین انسـان و قلبش حائل می‌شـود. یعنی از قلب به انسـان نزدیکتر اسـت. یا «نحن اقرب الیه من حبـل الورید». ما همـه، معنی ظاهری این آیـات را می‌فهمیم ولی باید ببینیم منظور خداوند مثلا آنجا که می‌فرماید از رگ گردن به من نزدیکتر است چیست؟ یعنی خداوند توی حنجره من اسـت؟ یا خداوند پشـت پرده قلب من است؟ اگر خداوند جسم باشد که این حرف غلط است. هر جسمی جای خودش را دارد و هیچ جسمی نمی‌تواند جای دیگری باشد. اصل جسم بودن خداوند هم غلط است.

بدون شـک مـی توان با اسـتدلال عقلی آیـات فوق را توضیـح داد همانگونـه کـه متکلمین شـیعه، در عین حال‌که مخالـف فلسـفه و عرفـان بوده‌انـد، ایـن کار را کرده‌اند. اما فرض شـما بر این اسـت که عقل مساوی اسـت با فلسفه و هـر جایی که ما تعقل می‌کنیم، داریم تفلسـف می‌کنیم و این تاییدی است بر فلسفه. اما سخن مخالفان فلسفه این است که اساسا در بسیاری از موارد، فلسفه از مدار عقلانیت خارج شـده است و صرف اینکه حرفهایی صورت استدلال داشت، نمی شـود عقلانی. اما در مورد معانی آیاتی که فرمودید الان نمی خواهیم وارد بحث شویم و ببینیم آیا از آنها وحدت وجود بیـرون می آید یا نه، اما این سـؤال را مطرح می کنیم که آیا قرآن و اهل بیت علیهم السـلام بـرای فهم این آیات ابزار و منطقی در اختیار ما گذارده اند یا نه؟ اگر گذاشـته اند چرا به همان ابزار و منطق مراجعه نکنیم و سـراغ ارسطو و افلاطون و یونان برویم و اگرنگذاشته اند، این نقص دین است. دینی آمده حرفی را زده است ولی منطق فهم آن را برای پیروانش نگذاشته است و باید برای فهم آن سراغ پیروان ادیان دیگر و حتـی مشـرکان و کفار (با توجـه به دیدگاهی که فلاسـفه یونان را مشرک می داند) بروند.

ـ بار دیگر شـما به همان مسائل اوّل برگشـتید. سـخن شـما این بود که عقل، جـز در بدیهیات یا قضیه‌ای که بی‌واسـطه متکی به بدیهی باشد، کارایـی نـدارد، چون اختلاف اسـت. در سـؤال‌های اخیر هـم حتی کارایی منطـق را هم زیر سـؤال بردید. الان هم می‌گوئید مخالفان فلسفه می‌گویند در بسـیاری از موارد از مدار عقلانیت خارج شده است. «فلسفه» عنوان یک رشته معرفتی اسـت، مثل کلام، فقه، فیزیـک و ریاضی. چگونه خودِ رشـته از مـدار عقلانیت خارج می‌شـود. بله، ممکن است یک فیلسوف از مدار عقل خارج شـود، همان‌طور که یک فقیه یا متکلم یا فیزیکدان ممکن است خارج شود. شـما در جای خود می‌توانید این سـؤال را مطرح کنید کـه اصولاً یک رشتهٔ علمی به نام «فلسفه» می‌توانیم داشته باشـیم، یا نه. برگردیم به اصل بحـث: اینکه می‌گوئیـد دین حرفی را زده و منطق فهمش را برای پیروانش نگذاشـته است. به دلائل مختلف اشتباه است اوّلاً اینکه این منطق را خداوند در خلقت انسان‌ها قرار داده است و آن تفکر و تعقل است. هیچ کتابی در عالم نداریم که انسان را به اندازه قرآن کریم به تعقّل و تدبّر و تفکّر ترغیب کرده باشـد حرف ما اینسـت که فهم معارف عمیـق قرآن کریم نیازمند تفکر عمیق درباره هسـتی و در نظامات وجود اسـت و آیات قرآن رموز و اسرار نظام وجود را که بسیار فراتر از محسوسـات اسـت بیان می‌کند و فهم اینها در گرو تفکّر و تعقّل اسـت. در کتاب شـریف «کافی» در کتاب عقـل و جهل، روایات فوق‌العاده عالی و عجیبی دربارهٔ عقل و حقیقت آن هسـت که واقعاً شرح آنها از یک کتاب بیشتر می‌شود. در یکی از آن روایات آن جمله

غفـاری: اینکـه در مقـام عمل کسـی نصـی را بـه یک برهـان فروخـت، او اشتباه کرده اسـت. فراوان بوده است کـه بزرگانـی از عرفـا و فلاسـفه این قاعـده را رعایـت نمی‌کننـد، دیگران جلوی اینها می‌ایستند. محیی‌الدین در مسـئله عذاب و خلود سـلیقه‌ای دارد و گفته ایـن از ماده عذب اسـت و خلود در نـار نیسـت. نار بـرای آنهـا عادت می‌شـود و شـیرین و گـوارا می‌شـود. ملاصدرا در اسـفار ایـن مطلب را نقل کرده و رد نکرده است (در جاهایی هم این مطلب را رد کرده اسـت). مرحوم علامه بر آن حاشـیه زده اسـت و گفته اسـت که این خلاف نص قطعی است. هر کس اینطور بگوید اشـتباه می‌کند. نص قطعی بر این وجود دارد که عذاب الیم است.

غفاری: هیچ شخصیتی برای انسان بت نیست. محیی‌الدین یا ملاصدرا یا هر کس دیگری باشد. اینکه چرا این اشتباه را کرده است ما نمی‌دانیم. شاید آن موقع غرق رحمت خداوند بوده است یا غرق در تجلیات رحمانی بوده این جور توجیه کرده است. ممکن است در جایی دیگر خودش هم از نظرش برگشته باشد.
سمات: جناب آقای دکتر تحلیل خوبی فرمودید اما قبول بفرمایید که فلسفه و عرفان مملو از این تاویلات است؟
غفاری: اگر منظورتان از مملو است اینست که در فلسفه و عرفان نمونه‌هایی از تأویلات غیرمنطقی و غیرصحیح وجود دارد بله. اگر شما پنج مورد بیاورید من ده مورد می‌آورم. ولی انسان نباید به خاطر اشتباهات و لغزش هایی که با معیار عقل قابل تشخیص است، اساس معرفت را از بن قطع کند...
سمات: من علاوه بر موارد فراوان تأویل، منطق کار را می گویم.
غفاری: منطق کار همان است که مرحوم علامه طباطبایی که شاگرد همین مکتب هست، وقتی این اشتباهات را می بیند به آنها ایراد می‌گیرد.

معروف بیان شده است که: انّ لله علی الناس حجّتین، حجة ظاهره و حجّة باطنه، أمّا الظاهرة فهو الرسل و الانبیاء و أمّا الباطنه فهو العقل. حالا عبارت تقریباً بدین مضمون است. یعنی حجّت ظاهری خداوند برای بشر، انبیاء الهی و رسولانند که از بیرون وجود آدمی، او را به حقایق دعوت و هدایت می‌کنند و امّا حجت باطنی «عقل» آدمی است که او را از درون هدایت می‌کند. یعنی فهم کلام حجج ظاهری بدون حجّت باطنی یعنی عقل امکان ندارد. خوب این عقل انسان همان‌طور که در مباحث گذشته بیان شد یک مأخذ و منبع معرفتی مستقل برای بشر است و اگر نباشد هیچ معرفتی ممکن نیست، این عقل هم می‌تواند خود مستقلا درباره نظامات وجود بیندیشد و فکر کند و هم یافته‌های خود را به راهنمایی‌ها و ارشادات وحی عرضه می‌کند و از آنها در جهت پیشبرد خود کمک می‌گیرد و هم اینکه با تفکّر در آیات و کلمات وحیانی، فهم عمیق نسبت به معانی ژرف آنها پیدا می‌کند. طبیعی است که این فهم عمیق در گرو تفکر عمیق در مبادی وجود و هستی است، این کار وقتی مستقل از وحی صورت می‌گیرد نام آن فلسفه است و وقتی با وحی مواجهه پیدا می‌کند سبب فهم عمیق وحی از طرفی و رشد و تعالی خود از سوی دیگر می‌شود. اینکه بگوئید برای فهم آیات عمیق و مشکل معارف قرآنی به کلمات معصومین علیهم‌السلام رجوع می‌کنیم، این هرگز به معنای بی‌نیازی از عقل نمی‌تواند باشد. به عبارت دیگر من می‌گویم قرآن در معرفی خود خداوند که اولین گام است در معرفت الهی تعابیری می‌آورد که غیرمحسوس است. وقتی هم که می‌گوییم معقول، باید ببینیم معقول یعنی چه؟ اگر بگویید رجوع کنیم به روایات ائمه علیهم‌السلام. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه حداقل سه بار این تعبیر را دارند:«داخل فی الاشیاء لا بالممازجة، خارج من الاشیاء لا بالمفارقة» و در خطبه‌ای دیگر دارند: «لیس فی الاشیاء بِوالج و لا عنها بخارج» و در خطبه ۱۶۳ می فرمایند: «لم یُقَرِّبْ من الاشیاء بِالتصاقِ و لم یُبَعِّد عنها بافتراق» و در خطبه ۱۷۹ می‌فرمایند: «قَریبٌ من الاشیاء غَیرُ ملابسٍ، بعیدٌ منها غیر مباین» ما از ظاهر این کلمات هم هیچ چیزی بیشتر از قرآن نمی‌فهمیم. یعنی بین آنها و قرآن در این جهت تفاوتی نیست.

اینکه می فرمایید با چی بفهمیم؟ بنده می گویم با یک منطق عقلی و برهانی که اهل بیت علیهم‌السلام در روایاتشان بیان فرموده‌اند و متکلمین شیعه مثل مرحوم شیخ طوسی و شیخ مفید و علامه حلی آن منطق را در آثار کلامی شان توضیح داده‌اند و برای فهم اینها نیازی به مراجعه به یونان و دیگران که مستلزم اثبات نقص دین است، نیست.

■ ـ من می‌گویم این حقایقی که در قرآن کریم و در نهج البلاغه و در کلمات سایر ائمه علیهم‌السلام آمده است در عالیترین سطح تفکر بشر است، بالاترین سطحی که انسان می‌تواند به حقیقت مطلب برسد. منتها بحث ما این است که اگر من یک دیدگاهی مثل اصالت حس داشته باشم برای اینکه خدا را جسمانی نکنم ناچار می‌شوم بگویم اینها همه مجاز است و بگویم آیة «هو معکم اینما کنتم» یعنی اینکه خداوند به احوال شما عالم است و عبارت «داخل فی الاشیاء لیس بوالج» معنی‌اش این است که امر خداوند وارد بر اشیاء است و این مجاز است؛ با این برداشت ها دیگر معرفتی به دست نمی‌آید. تأویل فقط در جایی است که دارای قرائن مقالیه و مقامی و ضوابطش باشد. اینکه هر چه را ما نفهمیدیم آن را تأویل کنیم، چیزی از قرآن و معارف باقی نمی‌ماند.

البته فلسفه هم همه این آیات را بر اساس پیش فرضهای خود تأویل کرده است و از آنها به نظریه وحدت وجود رسیده است و حال آن که اگر بنا بر وحدت وجود بود نباید خداوند می فرمود: هو معکم بلکه باید می گفت: هو عینکم! همانطور که ابن عربی می گوید: سبحان الذی اظهر الاشیاء و هو عینها. حضرت امیر علیه السلام هم به جای داخل فی الاشیاء باید می فرمود: هو عین الاشیاء، و بعدش هم نمی فرمود: خارج من الاشیاء. تمام این آیات و روایاتی که فرمودید ظهور در دوگانگی خالق و مخلوق دارد و نه عینیت. هو معکم یعنی دو چیز است: خداوند و خلق، و الا اگر یک چیز بود دیگر معیت مفهومی نداشت.

■ ـ البته ظاهر «داخل فی‌الاشیاء» مشکل‌تر از «هو عینها» است. زیرا ظاهر این جمله می‌رساند که خداوند جزیی از ماده است یا در داخل یک ماده قرار گرفته است. و وقتی می‌فرماید «لابالممازجة»، کسی که جز به محسوسات قائل نیست، می‌گوید که این یک جمله

تناقض‌آمیز اســت و معنا ندارد. تبیین همین جمله امیرالمؤمنین نیاز به داشــتن مبانی هستی‌شناســی دارد و هر متکلم و دانشمندی این کار را می‌کند، خواه اسمش را فلسفه بگذارد یا نگذارد. بنده به بحث وحدت وجود هم می‌رســم. در آنجا مفصــل در همه موارد صحبت می‌کنیم. من می‌خواهم فعلا ســر رشته کار از دست نرود. با وحدت وجود همه این مطالب قابل توجیه اســت. معنای وحدت وجود این نیســت که کثرت نباشد. وحدت وجود وقتی با تشکیک وجود باشد، هــم مراتب به جای خود باقی می‌ماند و هم حقیقت. هیچ مشــکلی هم پیش نمی‌آید. وحدت وجودی که شــما تصور می‌کنید، اشــتباه است.

یعنی با فرض وحــدت وجود، ما هم واجب الوجود داریم و هم ممکن الوجود؟

■ ـ همه اینها را من به جای خود عرض می‌کنم. هم واجب داریم و هــم ممکن. هــم ظاهر داریم هم باطن، هیچ مشــکلی هم پیش نمی‌آید؟ اصلا تشکیک وجود معنایش همین است.

ولــی آقایان تصریح می کنند که بحث از امکان شــوخی است و اگر به دیده بصیرت بنگریم جز خداوند در عالم چیزی نیســت. ملا صدرا می گوید: کل ما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی المرایا او ضلال(ظلال)!

■ ـ همه اینهــا را بعداً توضیح می‌دهم و خواهم گفت که حداقل از نظر فلســفه صدرایی مشکلی ندارد. هیچ راهی ندارد جز اینکه ما باید در عالم قائل به نظام طولی باشــیم. یعنی باید قائل شــویم که وجود دارای مراتب است و علت عالم در طول معلول است و حقیقت معلول به ید علت است و معلول از خودش حقیقت جدایی ندارد. اگر به این رابطه طولی قائل شدیم می شود گفت که «هو معکم این ما کنتم» هست یعنی به لحاظ اصل و حقیقت، اوسع و به لحاظ رتبه و تعین و محدودیت شــمایید. شــما ظهوری از آن حقیقت هستید و بدون این رابطه طولی (چه در نظام حکمت صدرایی چه مشــایی یا هر کس دیگر) اگرآسمان به زمین بیاید نمی‌شود این حرف را توجیه کرد. یعنی اگر به نحوی این رابطه طولی تبیین نشود این آیه و امثال آن فی حد نفسه متناقض است. باید شما هو و مع را در طول هم بتوانید توجیه کنید.

البته الان فرصت پرداختن به این بحث که این آیات را چگونه باید معنا کرد نداریم و باید در فرصتی مســتقل توضیح داده شود کــه هم از جهت برهــان و هم از جهت بیان اهل بیت علیهم الســلام که به طور برهانی مساله را توضیح داده اند، فهم و تفسیر این آیات مبتنی بر وحدت وجود نیســت و تباین بین خالق و مخلوق از محکمات توحید قران و اهل بیت و مبانی برهانی اســت اما مجددا بر می گردیم به این سؤال که اگر به فرض، باید نظام عالم را طولی بفهمیم و اگر نفهمیم نمی توانیم این آیات را توجیه و تفسیر کنیم، آیا توضیح و تبیین این نظام طولی در بیان قرآن و اهل بیت علیهم السلام هست یا نه؟ اگر بفرمایید بله هست پس چه ضرورتی دارد سراغ فلسفه سقراط و ارسطو و افلاطون برویم و منشأ این همه اختلاف در جهان اسلام و تشیع شویم و اگر بفرمایید نیست، آن گاه باید به اشکال نقصان و کاستی دین و قران و عترت در بیان معارف خود پاسخ بفرمایید.

■ ـ نبایــد حساســیت به ارســطو و افلاطون و ملاصــدرا و غیره داشته باشیم. موضوع عقل بشر است. فرضا همه فیلسوفان مردند، الان من و شما هستیم، عقل هم داریم. باعقل خودمان یا این نظام طولی را درک مــی کنیم و یا نمی کنیم. اگر درک کردیم این آیات یــا روایات و یا نهج البلاغه را می فهمیم. مســأله قرآن با ارجاع به روایات ـ علی ما فیه من الاشــکال مــن حیث قطعی الصدور بودن ـ حلّ نمی‌شــود زیرا مسأله صعوبت فهم آیات مربوط به این نیست که چون آنها را خداوند گفته ســخت است و اگر ائمه بفرمایند آسان می‌شــود. ائمه علیهم‌السلام هم وقتی به این مطالب می‌رسند فهم کلامشان دشوار می‌شود. ما به فرض که با روایات قطعی‌الصدور در این زمینه مواجه باشــیم و یا آنهــا را به عنوان راهنمایِ فهم فرض بکنیم در هر حال حداکثر اینســت که ما برای قرآن مثلاً جلد دومی قائل شــویم. میان جلد اول و دوم و ســوم و صــدم قرآن کریم در اینکه وقتی به آیات مربوط به حقایق و رموز هســتی و خدا و انسان می‌رســند مباحث از افق حسّ و محســوس فراتر می‌رود و دشــوار اســت و برای فهم آنها باید نظامی از قواعد عقلانی را تصور کرد تا بتوان معنای صحیح آنها را درک کرد فرقی نیســت. این نظام قواعد عقلانی می‌شــود تفکر فلسفی، که در قرآن کریم موجود است، در روایات ائمه علیهم‌السلام موجود است، و انسان هم تا خود را با آن آشنا نکند قادر به فهم صحیح این معارف نخواهد شد.

اگر شــما سراغ ارسطو و افلاطون نرفته بودید، و قرآن و

سـمات: ضمنا ملاصدرا از این دست که شما فرمودید، اشتباهات اساسی دیگـر هم کرده که هیچ جا تصحیح نکرده اسـت و حتـی امام خمینی(ره) در کتاب چهل حدیث به وی اشـکال کرده است. از جمله این که ملاصدرا غیر مجرد بودن فرشـتگان را به کلی رد می‌کند اما امام می‌گوید نفی کلی آن وجهی ندارد و پاره‌ای از نصوص مؤید این است که برخی از آنها اعضا و جوارح مخصوص به خود را دارند.

غفاری: این سـبک کار شـما و آقای حکیمی و امثال ایشـان اشتباه است که آدم فکر کنډ وقتی کسـی بزرگ شـد اشـتباه ندارد. کـی چنین حرفی می‌زند؟ و اصلا این سـبک اسـتدلال، عوامانه است که ما برای ردّ فلسفه، دائماً بگوئیم فلان عالم در فلان مسـأله با این فیلسـوف یا عارف مخالف اسـت، خوب باشد، عالم علم و استدلال و نظر همین است، مجموعۀ این مخالفت‌ها و موافقت‌هاست. اینها اصالت روش علمی را می‌رساند که تابع برهان است نه شخصیت‌زده.

احادیث عترت را مقابل خود می گذاشتید و می‌گفتید، در این متـون تعقـل می کنم تا به این درک برسـم، و یا حتی اگر در خلأ می نشستید و فکر و تعقل می کردید، حرف شما درست بود ولی شما رفتید مبانی ارسطو و افلاطون را گرفتید و با آن مبانی به سـراغ آیات و روایات آمدید. یعنی تعقل شما دقیقا مبتنـی بر نگاه فلسـفه یونانی اسـت و نه یک تعقـل آزاد که بفرمایید اصلا ما با ارسطو و افلاطون کاری نداریم.

■ ـ تعقل آزاد، یعنی اسـتقلال داشـتن عقل در حجیت خود. اگر عقل در حجیت اسـتقلال داشته باشـد، جا دارد که به کلام ارسطو و افلاطـون هم توجه کنیم و سـخن حق آنهـا را بپذیریم، امّا تابع تقلیـدی آنان نباشـیم؛ همان‌طـور که در مبانـی و اصول دین هم این‌گونـه عمل می‌کنیم و نمی‌گوییم چون پیامبر اکرم و ائمه اطهار صلوات‌الله علیهم فرموده‌اند، می‌پذیریم زیرا این دور باطل می‌شود، بلکه می‌گوئیم آنچه قرآن و معصومین درباره اصول دین فرموده‌اند عین حق و مطابق عقل اسـت و البته آنها در رسیدن ما به این فهم عقلانی ما را ارشـاد فرموده‌اند و به ما تنبّه داده‌اند، خلاصه ضابطه حاکـم در فهم اصـول و مبانی دین عقلانیت آنهاسـت. به عبارت دیگر ما در اینکه رجوع به فلسـفه می‌کنیـم دو گونه تصویر داریم:

سمات: اقبال لاهوری در ختـم نبـوت حرفی دارد کـه ختم نبوت به ایـن خاطـر اسـت که عقـل بشـر بـه تکامل رسـیده اسـت. شهید مطهری در این مسئله وارد شـده و آن را نقد اساسی کرده و اقبال را شدیدا سرزنش کرده اسـت. مشـابه حـرف اقبـال را ملا صدرا هم در شـرحش بر اصول کافی زده اسـت. ولی متأسـفانه در قبـال آن سـکوت می‌شـود. البتـه مـن معتقـدم آقـای مطهـری حرف ملاصـدرا را ندیـده اسـت و اگـر می‌دیـد حتمـاً ملاصـدرا را هم نقد می‌کـرد. همانطور کـه نظریه ملا صدرا را در بـاره معاد منطبق با قران نمی‌داند.

یک تصویرش غلط اسـت و یکی درست. تصویر غلط این است که شما چه از افلاطون و ارسطو (که من حساسیتی که شما دارید راجع به آنها نـدارم) و چه خـود بنده، اگـر در خـارج از آن متن به یک تعقل یا تصویـر عقلانی از نظام وجودی رسـیدید کـه آن تصویر توی ذهن شما شکل گرفت و بعد آمدید قرآن خواندید، دو جور با آن برخورد می کنیـد. یک وقت آن نظام عقلانی کـه در ذهن دارید (قائلش هرکه می خواهد باشد چه ارسـطو و ... و چه خودتان) الزاما می خواهیـد آیات و روایات را در چهارچـوب آن تفسـیر بفهمید. یعنی اگـر آیـه ای را خواندید و دیدیـد با تصویر ذهنی شـما که مثلا اصالت ماهیتی بودید جور در نیامد یا با تصویر وحدت وجود من جور در نیامـد و آیات قرآن نافی آن اسـت یا حداقـل آن را اثبات نمـی کند؛ اگر مـن نظر خودم را تحمیل کنم و آیه را جوری تاویل کنم که نظر مـرا تایید کند، خود عقل به ما می گوید که این راه در فهم کلام الهی غلط است؛ چون ما قبول کردیم که این کلام الهی اسـت. البته از نظر تفسیری این اختصاص به کلام الهی ندارد و در فهم هر کلامی غلط، تحمیل‌یافته‌های خود به متن غلط است، ولی در کلام الهی این ملاحظه هم وجود دارد که ما به دلایل مسـتقل عقلی ثابت کرده‌ایم که این کلام، سـخن خداسـت وخداوند را نیز حکیم، خبیر، عادل و هادی بشر می‌دانیم. بنابراین مفاد حقیقی کلام الهی حتماً عین حق در عالم اسـت، و لذا اگر با برداشت عقلی قبلی ما منافات داشـته باشد باید در صحت آن برداشت تردید کنیم. البته شـاید در آینده بیشتر این مباحث را باز کنیم، این در جایی است که دلالت کلام الهی روشن و واضح و به عبارتی نص باشد.

این یکی از نکات بسـیار اساسی است که اگر در همین جـا توقـف کنیم خیلی از مسـائل روشـن می شـود، چون در فلسفه خلاف این را می بینیم.

■ ـ نخیر شما اشـتباه می‌کنید. ما علی الاصول پذیرفتیم که این کلام الهی است و از منشاء عصمت صادر شده است. بنابراین قائلیم که حقیقت در اینجا بیان شده است. اگر من یا یک فیلسوف چیزی را که تعقل کرده ایم از منشـأیی غیـر از اینها گرفته ایم، اگر ببینم دلالـت و ظهور یا نصوصیت این آیـه با نظر من منافات دارد و من بخواهـم آن را بـر آیه تحمیل کنم، مصداق تفسـیر به رای و غلط است و هیچ انسان مؤمنی این کار را نمی کند. اما شکل دیگر قضیه این اسـت که بنده با توجه به اطلاعات و تمرین عقلی ای که کرده ام، تا آیه را می خوانم معنی آن را می فهمم. نه اینکه چون با پیش فـرض من می خواند آن را می فهمم بلکه اصلا برای من مثل روز معنی آن روشن است. یعنی آن نکات ظریف و قواعد عقلانی که در بیان آیه به کار رفته اسـت بلافاصله برای فیلسوفی که به نظامات عقلانی وجود اندیشـیده است آشـکار می‌شود . مگر قرار است خدا عالم را غیر واقع تصویر کند. در فلسـفه مـی گویند برهان و وحی متوازیند، منطبقند و نمی‌توانند خلاف باشـند. عدم انطباق برهان با ظواهر قرآن یک فرضی اسـت به عنوان حقیقت دوگانه که ابن‌رشد هم آن را مطرح کرده اسـت و به چیزی که مورد قبول فلاسـفه ما نیست رسیده است و در فلسفه ما هم مطرح و مردود است. در اینجا چند شـق مطرح اسـت. یک شق آن این اسـت که اگر شما دیدید که آیه همان را می‌گوید که شـما می‌فهمید که این بهترین حالتی اسـت که ما از معارف بیرونی استفاده می‌کنیم و توضیح خواهم داد که این قاعده در همه علوم همینطور اسـت. این فرض تلائم است. فرض دوم فرض تعارض اسـت. در فرض تلائم که مشکلی نداریم. در فـرض تعارض اولین مطلب این اسـت که ما ببینیم این فهم ما از آیه یا روایت و اسـتدلال عقلی ما هر دو، از لحاظ قطعی یا یقینی بـودن آیا به یک درجه یقینی رسـیده‌اند؟ یعنی چه؟ یعنی گاهی ما فکر می کنیم یک اسـتدلال عقلی داریم ولی اگر کسی راجع به آن شـکی کند، با خود می گوییم دوباره به آن رجوع کنیم شاید اشتباه کردیم. وقتی مقدمات یک اسـتدلال زیاد می‌شود (و علت اختلاف در براهین هم غالباً همین اسـت چون باید دائما ارجاع به بدیهیات

صورت بگیرد)، اشـتباه هم رخ می دهد. یا مغالطه یا اشتراک لفظی و یا چیزهای دیگر، همه چیز را خراب می‌کند. در این صورت است که باید به برهان خودمان رجوع کنیم و ببینیم آیا این اسـتدلال ما درست است؟ دیگران در این باب چه گفته‌اند؟ و مطلب دوم در فهم و دلالت آیه اسـت. آیا این چیزی که ما فهمیدیم، حتما فهم قطعی از آیه اسـت؟ و این چیزی است که معمولاً محل اختلاف می‌شود. یعنی ما بین نص و ظاهر گاهی اشتباه می‌کنیم. شما باید ببینید که آیا واقعاً نصتان در حد نصوصیت اسـت یـا اینکه در حد یک ظهور است. اگر ظهور بود و نه نص و از طرف دیگر برهان شما قطعی بود، پـس باید نص را تاویل کرد. قاعده عقلی این اسـت. ولی اگر نص قطعی بود باید مطمئن باشیم که در مقدمات برهان اشتباه کرده‌ایم. می‌شـود که با برهان به حقایقی نرسیم ولی مخالفش امکان ندارد. برهان یعنـی اینکه با یک مقدمات بدیهی به نتیجه برسـیم. قرآن هم که عالم واقع را بیان می‌کند. اگر نصوصیت قرآن قطعی باشـد ما باید در برهان خود شـک کنیم. این فرض از نظر فیلسـوفان ما محال اسـت. یعنی اینکه نص و برهان هر دو قطعی باشـند، و در عین حال متعارض باشـند این محال اسـت و نوعـاً رخ نمی‌دهد. یعنی فرضی که شـما می آورید محال اسـت. بنابراین اگر در جایی هم به این مرحله رسـیدیم بایـد بدانیم که حتما یک جای کار ایراد دارد. یا باید روی نص کار کنیم، شـاید نص نباشد و یا روی برهان. ما قائل به حقیقت دوگانه مثل ابن رشـد نیستیم. یعنی به این قائل نیسـتیم که عقل چیزی می‌گویـد و توجیهی دارد کـه می‌گوید و خداوند برای عموم گفته است. نه، خدا با مردم بازی نمی‌کند. ممکن است اسراری باشد که به صورت پیچیده می‌گوید و بنا نیست روشن شـود. اینکه در مقام عمل کسی نصی را به یک برهان فروخت، او اشـتباه کرده است. فراوان بوده است که بزرگانی از عرفا و فلاسفه کـه خیلی هم مورد احترامند این قاعده را رعایت نمی‌کنند، دیگران جلوی اینها می‌ایستند. محیی‌الدین در مسئله عذاب و خلود سلیقه‌ای دارد و گفته این از ماده عذب اسـت و خلود در نار نیسـت. نار برای آنها عادت می‌شـود و شـیرین و گوارا می‌شـود. ملاصدرا در اسفار ایـن مطلـب را نقل کرده و رد نکـرده اسـت (در جاهایی هم این مطلب را رد کرده اسـت). مرحوم علامه بر آن حاشـیه زده است و گفته اسـت که این خلاف نص قطعی است. هر کس اینطور بگوید اشـتباه می‌کند. نص قطعی بر این وجود دارد که عذاب الیم اسـت. دردناک اسـت. خداوند می‌فرماید: «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا آخر». ما نمی‌توانیـم نص قطعی را کنار بگذاریم. ما در اینجا باید مثل امیرالمؤمنین باشـیم. فرق محیی‌الدین با امیرالمومنین در اینجا این اسـت. امیرالمؤمنین در دعای کمیل می‌فرماید: خدایا اگر خودت نگفته بودی که «لاملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعین»، می‌گفتـم که آتش را بر همه بَرْد و سـلام می‌کنی ولی تو گفتی و قسـم خوردی و قولت صادق است. راه تبعیت از شریعت این است. خـود عقل هم این را می‌گوید. عقـل می‌گوید اگر قبول کردی که این کلام الهی و کلام معصوم است، اگر قبول کردی که «انه لقول فصل و ما هو بالهزل»، دیگر شوخی نداریم. دیگر آقای ابن‌رشد حق ندارد از حقیقت دوگانه سخن بگوید.

بنابراین باید بگویم هیچ شـخصیتی برای انسـان بت نیسـت. محیی‌الدیـن یـا ملاصدرا یا هر کس دیگری باشـد. اینکه چرا این اشتباه را کرده است ما نمی‌دانیم. شاید آن موقع غرق رحمت خداوند بوده اسـت یا غرق در تجلیات رحمانی بـوده این جور توجیه کرده اسـت. ممکن اسـت در جایی دیگر خودش هم از نظرش برگشته باشد.

جناب آقـای دکتر تحلیـل خوبـی فرمودید امـا قبـول بفرماییـد که فلسـفه و عرفان مملو از این تاویلات است؟

ـ اگـر منظورتـان از مملو اسـت اینست که در فلسفه و عرفان نمونه‌هایی از تأویـلات غیرمنطقـی و غیرصحیـح وجود دارد بله. اگر شـما پنج مورد بیاورید مـن ده مـورد مـی‌آورم. ولی انسـان نباید به خاطر اشـتباهات و لغزش هایی کـه بـا معیـار عقـل قابل تشـخیص اسـت اسـاس معرفت را از بن قطع کند...

من عـلاوه بر موارد فراوان تأویل، منطق کار را می گویم.

ـ منطـق کار همـان اسـت که مرحـوم علامه طباطبایی که شاگرد همین مکتـب هسـت، وقتی این اشـتباهات را مـی بیند به آنها ایراد می‌گیرد.

بلـه مرحـوم علامه در برخـی از مواردی که نتایج فلسفی با نصوص در تعـارض بوده اسـت جانب نص را گرفته اسـت از جمله در مسـأله اراده الهی که فلسفه آن را صفت ذات می داند اما علامه به تبعیت از روایات آن را صفت فعل می داند ولی آقای سـید جلال آشـتیانی در همین مورد نظر علامه را رد می کند.

ـ شـما می‌گویید «فلسـفه آن را صفـت ذات می‌داند» معنای

سـمات: آقـای دکتـرا! مـن هنـوز جواب سـؤال خود را نگرفتـه‌ام کـه دلیـل اینکه مـا برای فهـم عقلانی آیات قران و احادیـث معصومین علیهم‌السلام بایـد سـراغ فیلسـوفان یونـان برویـم چیسـت؟ هیـچ فیلسـوف مسـلمانی را سـراغ نداریم که بگوید من سـراغ ارسطو و افلاطـون نرفتـم و خودم فکر کـردم و به ایـن نتایج رسیدم.

غفـاری: ما افتخـار می‌کنیم کـه از فلسـفه افلاطـون استفاده می‌کنیم. آنهایی که ایـراد می‌کنند یـا نمی‌دانند و صرفـاً بـا مطالـب دسـت چنـدم و حتی گاهـی بدون هیـچ منبـع و مأخـذی و صرفاً بر اسـاس شنیده‌های افواهی سخن می‌گویند و یا متعصـب و غرض‌ورزند. به هر حال این یک تریبون باز است. هر کس می‌گوید غیر از این است، من جوابش را می‌دهم.

جمله شما این می‌شود که فلسفه جز همین را نمی‌گوید و نمی‌تواند بگوید. این نقض صحبت‌های قبلی شماست که میان فیلسوفان در همه موارد اختلاف است. اگر فلسفه این را می‌گوید، چرا علامه طباطبایی نمی‌گوید؟ مرحوم آقای سید جلال هم که از ملاصدرا بزرگتر نیست. ملاصدرا در یک جا اشتباه کرده و در جای دیگر تصحیح کرده است. ایشان هم نظری دارند باید به قوت ادلّه هرکس نگاه کرد، در مورد امثال مسئله اراده و این قبیل هم نه اجماع عقلی در این مسئله هست و نه این قبیل روایات که روایات آحادند در اصول عقاید حجیت دارند و نصّ محسوب می‌شوند، بله این قبیل روایات می‌توانند راهنما باشند ولی در صورت تعارض با برهان قطعی، از نظر حجیت سندی در حدی نیستند که قابلیت معارضه با برهان قطعی را داشته باشند. در مورد روایات، صرف نظر از بحث دلالت، تنها روایات متواتر لفظاً و معناً قابلیت استناد قطعی هستند و در مورد روایات آحاد، به عنوان راهنما و هدایتگر استدلال عقلی هستند و قابلیت معارضه با برهان عقلی قطعی را ندارند.

غفاری: آنچه که عیب و غلط است اینست که انسان در فهم آیات وحی و کلمات معصومین علیهم‌السلام منصفانه و مؤمنانه عمل نکند و فهم عقلی و عملی خود را ـ چه می‌خواهد محصول خالص تفکر خودش باشد یا وامدار مطالعه آثار دیگران باشد ـ به متون وحیانی تحمیل کند و از قواعد شناخته شده و معقول تفسیر عدول کند که این مصداق تفسیر به رأی و غلط است

البته آقای آشتیانی در جایی می گوید متواترات هم در مباحث عقلی و برهانی حجت نیستند! ضمنا ملاصدرا از این دست که شما فرمودید اشتباهات اساسی دیگر هم کرده که هیچ جا تصحیح نکرده است و حتی امام خمینی(ره) در کتاب چهل حدیث به وی اشکال کرده است. از جمله این که ملاصدرا غیر مجرد بودن فرشتگان را به کلی رد می‌کند اما امام می‌گوید نفی کلی آن وجهی ندارد و پاره‌ای از نصوص مؤید این است که برخی از آنها اعضا و جوارح مخصوص به خود را دارند.

ـ این سبک کار شما و آقای حکیمی و امثال ایشان اشتباه است که آدم فکر کند وقتی کسی بزرگ شد اشتباه ندارد. کی چنین حرفی می‌زند؟ و اصلاً این سبک استدلال، عوامانه است که ما برای ردّ فلسفه، دائماً بگوئیم فلان عالم در فلان مسأله با این فیلسوف یا عارف مخالف است، خوب باشد، عالم علم و استدلال و نظر همین است، مجموعة این مخالفت‌ها و موافقت‌هاست. اینها اصالت روش علمی را می‌رساند که تابع برهان است نه شخصیت‌زده. عوامانه که می‌گویم منظورم اینست نه اینکه قصد توهین داشته باشم. سبک و سطح فکری عموم و عامّه غیرمتخصص در هر علم و فنّی اینست که چون توانایی تشخیص برهانی و استدلال علمی را ندارند به شخصیت‌ها نگاه می‌کنند و از منظر آنها حقایق را بررسی می‌کنند. بگذریم از اینکه در مسأله فرشتگان نیز داستان و روایات به همان شکلی است که در فقره قبلی عرض شد و مسأله حداکثر در حدّ نفی کلي جسمانیت برای پاره‌ای از فرشتگان عالم طبیعت مطرح است والاّ اینکه مطلق فرشتگان مجرّدند حضرت آیت‌الله خمینی قدّس سرّه نیز بر همین عقیده‌اند و همه حکما و اغلب اهل تفسیر و علما بر همین عقیده‌اند و در هر صورت اینگونه مسائل اساساً از قبیل تعارض بین عقل و نقل محسوب نمی‌شوند چون به فرض وجود تعارض دِلالی (که محلّ بحث است)، در مقام سندیّت شما نسبت به روایات تا به حد تواتر قطعی لفظی و معنوی نرسد، ادّعای معارضه با برهان عقلی را نمی‌توانید مطرح کنید.

البته اشتباه داریم تا اشتباه. اقبال لاهوری در ختم نبوت حرفی دارد که ختم نبوت به این خاطر است که عقل بشر به تکامل رسیده است. مرحوم شهید مطهری در این مسئله وارد شده و آن را نقد اساسی کرده و اقبال را شدیدا سرزنش کرده است. مشابه حرف اقبال را ملا صدرا هم در شرحش بر اصول کافی زده است. ولی متأسفانه در قبال آن سکوت می‌شود. البته من معتقدم آقای مطهری حرف ملاصدرا را ندیده است و اگر می‌دید حتما ملاصدرا را هم نقد می‌کرد. همانطور که نظریه ملا صدرا را در باره معاد منطبق با قران نمی‌داند. در هر صورت یک عالم دینی حق ندارد این قدر اشتباهات فاحش و اساسی بکند.

ـ اوّلاً بنده اینگونه نقل مطالب مبهم و بدون سند و محتوا را قبول ندارم همانطور که در نقل کلمات مرحوم صدرا نشان دادم، جنابعالی و کسانی که این مطالب را از آنها می‌گیرید دقت کافی به خرج نمی‌دهند، کما اینکه شما فقط دوست دارید هرجا و به هر شکلی که می‌توانید برای فلسفه و فلاسفه معارض و مخالف بتراشید و از چه کسی و کجا و چگونه فرقی نمی‌کند. برای مرحوم مطهری علاوه بر مخالفت‌های تقدیری که می‌گوئید اگر فلان نظریه را می‌دید مخالفت می‌کرد مخالفت‌های تحقیقی هم ذکر می‌کنید که خلاف واقع است. اینکه مرحوم مطهری نظریه معاد ملاصدرا را قبول نداشته باشد به این شکل که شما می‌گوئید خلاف واقع است. بنده به نظریات مرحوم مطهری از جنابعالی و امثال شما آگاه‌ترم، ایشان از نظریه معاد ملاصدرا نهایت تجلیل را به عمل می‌آورد ولی به نظر ایشان مسألة معاد قرآنی وسیع‌تر از محدوده معاد در تفسیر صدرائی است که در محدوده انسان و اعمال او قابل توجیه است. ایشان می‌فرمایند معاد قرآنی ظاهراً نسبت به همه اشیاء و موجودات است که البته خود این نظریه قابل بحث است. به هر حال در امور مبهم بحث نکنیم بهتر است. ثانیاً اگر یک عالم دینی و یا کسی که به خود حق می‌دهد راجع به دین اظهارنظر کند اگر به نظر شما حق اشتباهات فاحش ندارد، به همین منطق و حقی

که شـما می‌گویید نداریم، همه این آقایان ضد فلسـفه و تعقل (اگر جایش باشـد در همین سمات به شما نشان می‌دهم) دائماً مرتکب اشتباهات أفحش می شوند. این آقا که در مقاله‌اش در همین شماره سـمات نوشته اسـت که می‌گوید اسـماء الهی همه لفظند. او این عبارت دعای کمیل را نخوانده است باسمائک التی ملات ارکان کل شی. این اشتباه بزرگترِ است یا آن اشتباه؟ یا آن آقای دیگری که در توحیـد، می‌گوید اصلا مجردات در عالم وجود ندارد. این حرف یک پوزیتیویسم مادی است.

این که مجردی ماسوی الله نیست مفاد برهان و نصوص عدیده است. فلاسفه از مصادیق بارز مجردات را فرشتگان می‌دانند که دیدیم حتی امام خمینی با این رأی موافق نبود.

ـ حـرف مرحـوم آیت‌الله العظمـی خمینی را تحریـف نکنید، ایشان می‌گویند پاره‌ای ملائکه جزئیه به حسب بعضی روایات جنبه جسمانی دارند، و نه اینکه منکر مجرد بودن ملائکه کلیه باشند. در همان نقل قول این مسئله کاملاً روشن است.

شـما و دوسـتانتان بی‌پروا حرف بـزرگان را تحریف می‌کنید. خلاصه اینکه این آقایان که در مجله شـما می‌نویسند اصلا معنای مجردات را نفهمیده‌اند که چیست.

آقای دکتر جای تعجب اسـت که اینگونه نسبت تحریف می دهید. عین عبارت امام خمینی در کتاب چهل حدیث (ص ۴۱۵) چنیـن اسـت: «و اما ملائکـه عوالم مثـال و موجودات ملکوتیه برزخیه، در جمیع آن‌ها اجزا و اعضا و اجنحه و ریاش و غیر آن ممکن التحقق است و چون از عوالم تقدرات برزخیه و تمثلات مثالیه هستند، هر یک دارای مقداری خاص و اعضا و جوارحـی مخصوص بـه خود می‌باشـند. «و الصافات صَفّا» و «اولـی اجنحهٔ مثنی و ثلاث و ربـاع»، راجع به این صنف از ملائکه اسـت؛ لیکن ملائکه مقرّبین و قاطنین جبروت اعلا به واسطه احاطه وجودیه یومیه می‌توانند در هر یک از عوالم به هیأت و صورت آن عالم متمثل شوند، چنانچه جبریل امین که از مقربین درگاه و حامل وحی الهی و از اعلا مراتب موجودات سکنه جبروت است، برای ذات مقدس رسول اکرم صلی الله علیـه و آلـه در مثال مقید دائمـاً و در مثال مطلـق دو مرتبه و در ملک گاهی، متمثل می‌شـد. حتـی در ملک گاهی متمثل به صـورت دحیه کلبی، رضیع رسـول اکرم ـ صلی الله علیه و آله ـ که اجمل ناس بود، می‌شد... پس [چون‌که] این مطلب غیر مصادم با برهان بلکه موافق با آن اسـت، داعی به تأویل آن نیست، چنانچه فیلسوف معظم جناب صدرالمتالهین ارتکاب آن فرمودنـد.» و اما در موضوع مجـردات حضرت عالی قول گرفته ایم که ان شـاء الله با حاج آقای میلانی مناظره داشته باشید تا حاصل آن در سمات منعکس شود.

ـ بله بنده حاضرم در یک مناظره رسمی و با شرایط کاملاً قابل نظـارت به طوری که بحث جنبه منازعه شـخصی به خود نگیرد و طرفین ملزم به رعایت ادب و اصول علمی مناظره باشـند و مباحث قابل انتشـار هم باشد، با ایشـان و یا هر کسی که از طرف جریان ضد حکمت و عرفان به رسمیت شناخته شود مناظره کنم. فعلاً من می‌خواهـم بگویم که این آقایان اگر صحبت از اشـتباه در فروعات معارف می‌کنند، اصحاب مکتب تفکیک و اصحاب اصالت ظاهر در اصل معـارف؛ در صفات خدا، در وجود خدا، در عالم مجردات ... در همه اینها اشتباه می‌کنند.

البتـه آقایـان هـم مدعی اند سـرتاپای فلسـفه مملو از اشتباه است.

ـ برای این اسـت که شـما در اصل به مطلب توجه نکرده‌اید. اگر کسـی اصل را متوجه نشود و سوفسطایی شود، همه اش اشتباه می‌کند. اگر شما عقل را بپذیرید مجبورید فلسفه را بپذیرید.

آقـای دکتر! مـن هنوز جواب سـئوال خـود را نگرفته‌ام کـه دلیـل اینکه ما برای فهـم عقلانی آیات قـران و احادیث معصومین علیهم‌السـلام باید سـراغ فیلسوفان یونان برویم چیسـت؟ هیچ فیلسوف مسلمانی را سـراغ نداریم که بگوید من سـراغ ارسـطو و افلاطون نرفتم و خودم فکر کردم و به این نتایج رسیدم.

ـ البتـه بنده جـواب را گفته‌ام؛ همان‌طور که نگفتم به سـراغ «فیلسـوفان یونان» برویم. فلسفه، ایرانی و رومی و غربی و شرقی نمی‌شناسـد. ملاک در فلسـفه عقل و منطق است. بلکه گفتم یک سلسله مبادی و مبانی هستی‌شناسی هست که این مبانی با استدلال عقلی قابل حصول اسـت و مواضع و نظـرات افراد در آن مبانی در تفسیر آنان نسبت به آیات تأثیر دارد. مثلاً کسی که معتقد به اصالت حس شـد، ناچار اسـت برخی آیات و احادیث را یا تأویل کند یا رد. ثانیاً من در جلسـه قبل گفتم که فلسفه افلاطون الهی‌ترین فلسفه اسـت. ما افتخار می‌کنیم که از فلسـفه افلاطون استفاده می کنیم. آنهایی که ایراد می‌کنند یا نمی‌دانند و صرفاً با مطالب دست چندم و حتی گاهی بدون هیچ منبع و مأخذی و صرفاً بر اساس شنیده‌های افواهی سخن می‌گویند و یا متعصب و غرض‌ورزند. به هر حال این یک تریبون باز است. هر کس می‌گوید غیر از این است، من جوابش را می‌دهـم. ولی اینکه بگوئیم انسـان در تفکر و اندیشـه از تفکر دیگران اسـتفاده نکند حرفی عوامانه یا عامی‌پسند است. این افتخار به جهل و نیندیشـیدن است. آنچه که عیب و غلط است اینست که انسان در فهم آیات وحی و کلمات معصومین علیهم‌السلام منصفانه و مؤمنانـه عمل نکنـد و فهم عقلی و عملی خود را ـ چه می‌خواهد محصول خالص تفکر خودش باشـد یا وامـدار مطالعه آثار دیگران باشـد ـ به متون وحیانی تحمیل کند و از قواعد شـناخته شـده و معقول تفسیر عدول کند که این مصداق تفسیر به رأی و غلط است که انشاءالله بعداً هم در این‌باره سخن خواهیم گفت.

شـما در جلسه قبل به ماجرای آوردن تورات توسط عمر نزد پیامبر صلی الله علیه و آله اشـاره ای فرمودید. مشـروح ماجرا این بود که عمر کسـی را دید که تورات می خواند. به نظر ش زیبا آمد. از آن استنساخ و رونویسی کرد و آن را نزد پیامبـر صلی الله علیه و آله آورد و شـروع بـه خواندن کرد. با

وجود این که تورات یک کتاب الهی است ولی پیامبر از این کار عمر غضبناک و برآشفته شدند و یکی از انصار به عمر گفت مادرت به عزایت بنشیند مگر برآشفتگی رسول الله را نمی بینی؟ بعد پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: همانا من آغاز گر و پایان بخش، مبعوث شدم و جوامع و فواتح کلم به من اعطاء شده است. بر حذر باشید که سرگردانان و راه گم کردگان شما را هلاک نکنند. درباره حفصه دختر عمر نیز چنین مطلبی نقل شده است، که او در محضر پیامبر ـ صلی الله علیه و آله سلّم ـ کتاب امت های قبل را می خواند. پیامبر بسیار ناراحت شدند به گونه ای که رنگ مبارکش تغییر کرده و فرمود: اگر حضرت یوسف امروز این کتاب را بیاورد و از او پیروی کنید گمراه می شوید. حال با فرض اینکه ما ارسطو و افلاطون را الهی و حتی پیامبر هم بدانیم، با وجود قران و اهل بیت علیهم السلام، رجوع به آنها و اخذ منظومه معرفتی و حِکمی از آنها چه توجیهی دارد؟

■ ـ من هم جواب دادم که مسئله تبعیت و ولایت یک چیز است و بحث نظری چیز دیگری است. پیامبر اکرم نمی‌خواست بفرماید آن حرف غلط است. تبعیت، یعنی اینکه یک مسلمان که می گوید من مسلمانم، باید قصد قربت و نیت کند که من تبعیت می کنم. این غیر از بحث نظری است. عمر نیز با این کارش یک نوع تعریض به پیامبر اکرم می کرد و سبک کردن نقش و موقعیت آن حضرت محسوب می‌شد به این صورت که کتاب‌های آسمانی دیگر هم هست و تو تنها و یگانه در نبوت نیستی و پاسخ پیامبر اکرم هم متناسب با این برداشت بود.

عرض بنده این است که این معارف به اکمل شکل در قرآن کریم و در روایات آمده است ولی فهم اینها احتیاج به تفکر و تدبر و تعقل دارد. همان‌طور که خداوند می‌فرماید: «افلا یتدبرون»،« افلا تعقلون»، بالاخره بخشی از این تعقل و تدبر همین فلسفه است که از آن می‌ترسید. مگر فقط در هندسه تعقل می کنند.

بنده از تعقل و تدبر نمی‌ترسم بلکه می‌گویم فلسفه‌ای که معلم اولش ارسطو و معلم ثانی آن فارابی است ربطی به دین و معارف قران و عترت ندارد و ما به عنوان مسلمان و شیعه نیازی به مراجعه به آنها نداریم

■ ـ نتیجه سخن شما این است که به رشته‌ای به نام «فلسفه» نیازی نیست و عقل مستقل از وحی در اینجاها کارایی ندارد و الّا معلم اول و ثانی و ثالث همه‌اش عقل بشر است. بشر وقتی تعقل می کند به بالاترین نقطه می‌رسد. ما برای فهم کلام الهی به عقل فوق‌العاده‌ای نیاز داریم.

فلسفه موجود محصول اندیشه های ارسطو و افلاطون است و چنین نیست که فیلسوف مسلمان نشسته باشد و فارغ از فلسفه یونانی فکر و تعقل کرده باشد و به فلسفه اسلامی رسیده باشد. منظورم این است که فلسفه محصول تعقل بما هو تعقل نیست تا حجیت آن برای ما محرز و واجب القبول باشد بلکه محصول یک نوع تفکر خاص است که میراث یونان است و عقلای فراوانی نیز در مقابل آن صف آرایی کرده اند.

■ ـ من نمی‌فهمم منظور شما چیست؟ شما ظاهراً به اسم ارسطو و افلاطون حساسیت دارید. این حرف شما عجیب است. اصلا اگر همه‌اش را هم از ارسطو و افلاطون گرفته باشند چه اشکالی دارد؟ میزان مطابقت با عقل است. اگر مطالب ارسطو و افلاطون و افلوطین و... مطابق با عقل باشد آن مطالب را به جان می‌خریم کما اینکه خود قرآن کریم در همه جا برای اثبات حقانیت خود به عقل استناد می کند اگر معیار مستقل عقلانی در انسان نباشد نه «تاک می‌ماند و نه تاک‌نشان».

اینکه ما قائل باشیم معارف عالیه در قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام هست و منطق فهمش هم هست، اما راهمان را دور کنیم و سراغ یونانی ها برویم و در جامعه اسلامی انشقاق و اختلاف ایجاد کنیم، قابل درک و فهم نیست.

■ ـ بنده به دلیل همان برهانی که شما دنبالش هستید می گویم وقتی من با استدلال ثابت کردم که فلسفه یونان در بهترین شکل الهی است اگر در صغرای این بحث اشکال دارید بگویید ما قبول می‌کنیم و می‌گوییم که از فلسفه‌ای که مشرکانه است نباید استفاده کرد. در اینجا خاطره‌ای از شهید مطهری نقل می‌کنم و کلام را در این جلسه خاتمه می‌دهیم. ما خدمت ایشان در منزلشان الهیات شفا می‌خواندیم. بحث معاد بود و تعداد محدودی هم بودیم. آقایی در این جلسات شرکت می‌کرد که گویا کاسب بود. آدم متدینی بود که از اول در این درس شرکت می‌کرد. مرحوم مطهری بحث ابن‌سینا را راجع به معاد می‌گفتند. این آقا برگشت و گفت: آقا! اگر انسان این حرف‌ها را نخواند، قرآن را نمی‌فهمد؟ آیا لازم است مطالب به این مشکلی را بخوانیم؟ آیا قرآن راجع به معاد ساده صحبت نکرده است؟ مرحوم مطهری جواب دادند، چه کسی گفته است که همه باید همه معارف قرآن را بفهمند؟ قرآن برای بقال و کاسب و مردم عادی هم مطلب دارد، به اندازه‌ای که آنها را کفایت کند. یعنی بفهمند که عالم آخرتی هست و پاداش و جزایی هم هست. ولی چه کسی گفته است که فهم قرآن باید منحصر به فهم بقال و عطار و ...باشد. قرآن سفره هدایت است و برای همه باز است. حُسن آن هم این است که همه از آن استفاده می‌کنند. ولی اگر دین برای طبقاتی با درجهٔ تعقل پایین‌تر هست آیا برای عقلا و افهام قوی نیست؟ آنها هم از سفره قرآن استفاده می‌کنند. ما می‌گوییم این معارف عمیق را عقلا می‌فهمند. البته نه مثل ابن‌رشد که می‌گوید حقیقت دوگانه داریم و مطالب عمومی وساده در واقع مطابق منطق حقیقت نیست و فقط جنبه تحریک و تحریض به عمل دارد، بلکه می‌گوئیم هم مطالب عمومی و ساده و هم مطالب عمیق و دقیق هر دو حق است و با یکدیگر تضاد هم ندارند و بلکه درجات و وجوه مختلف واقعیت حقیقت را بیان می‌کنند.

باید به مرحوم شهید مطهری پاسخ می داد که آیا فهم

این مراتب عالی در گرو خواندن فلسفه ارسطو و افلاطون و مشاء و اشراق است؟

■ ـ آن وقت مرحوم مطهری جواب می‌داد که فلسفه مشاء و اشراق همان تعقل بشر در حقایق هستی و عوالم باطنی است و هر که تعقل نداشته باشد نمی فهمد. و هر که بیشتر متعمق باشد و غور کرده باشد البته بهتر و کامل‌تر مقصود خداوند حکیم از رموز و اسرار عالم هستی را درک می کند.

و در نتیجه خیل عظیم علمایی که فلسفه مشاء و اشراق را نخوانده‌اند و یا خوانده‌اند اما با آن مخالفت کرده‌اند، اهل تعقل نبوده‌اند؟

■ ـ عمدتاً همین‌طور است، تعارف ندارد، بالاخره از یک طرف توانایی‌هایی ذهنی متفاوت است و از طرفی در این موضوعات کار نکرده‌اند و از آراء دیگر عقلا و متفکران در این زمینه بهره‌مند نشده‌اند، نتیجتاً در این زمینه‌ها این دسته از علما کم‌سرمایه هستند، بالاخره همین علما را وقتی با گروه دیگری از علمای اسلامی که در علوم ظاهری و عملی با آنها شریک هستند ولی خوب بالاخره بخشی از عمر خود را به مطالعه مطالب معقول و حکمت و عرفان گذرانیده‌اند مقایسه کنیم می‌بینیم که نتیجه و رویکرد کاملاً متفاوتی با آن دسته اول دارند. بله علمای ظاهر به همین دلیل با فلسفه مخالفند که از آن اطلاع درستی ندارند. وقتی با آنها بحث می‌کنیم می‌بینیم که چه کسانی با چه سطح فهمی می‌خواهند معارف را بفهمند. نمی‌شود دیگر.

از مسلمات هم این است که فلسفه از یک مقطعی (زمان مأمون) وارد شد؛ پس باید بگوییم قبل از آن اصحاب و یاران ائمه که هیچ یک فلسفه نخوانده بودند، این معارف عالیه را نفهمیده بودند؟

■ ببینید بحث تفکّر و تعقل است. تفکّر یک شبه درست نمی‌شود. اصول معارف در سطح عالی در قرآن کریم آمده است، پس از آن هم توسط امیرالمؤمنین علیه‌السلام که به تعبیر شیخ اشراق، «حکیم العرب» نامیده شده است در عالی‌ترین سطح بیان شده است و همین‌طور توسط سایر ائمه اطهار، ولی این مطالب برای اینکه فهم شود و تبدیل به یک نظام فکری مستقل شود زمان می‌برد. مسلماً در صدر اوّل اسلام به جز قلیل از اصحاب پیامبر و اصحاب امیرالمؤمنین با این معارف آشنا نبودند ولی به تدریج که جامعه فرهنگی از آن بساطت اولیه که فقط متوجه احکام عملی بود خارج شد و مواجهه با فرهنگ‌های دیگر مانند مسیحیان و یهودیان و بعدها فرهنگ یونانی پیدا کرد آنگاه تازه مسلمانان به عمق تعالیم قرآنی و فرمایشات امیرالمؤمنین پی بردند. در روایت داریم که آیات اول سوره حدید برای آخرالزمان است

: این چه ربطی به مطلوبیت فلسفه دارد؟

■ ـ یعنی به نظر شما چون در آخرالزمان اینترنت آمده این را فرموده‌اند!! آخرالزمان، یعنی توسعه تکامل عقلی بشر. در روایت داریم که «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله»

یعنی سلمان فلسفه ارسطو و افلاطون و فلسفه مشاء و اشراق می‌دانست و اگر ابوذر می‌فهمید او را می کشت؟

■ ـ نخیر، یعنی اینکه سطح فهم معارفی سلمان تا حدّی بود که جناب ابوذر تحمل درک آن را نداشت، الزاماً درک همه معارف از طریق علم حصولی و معارف فلسفی نیست، بلکه از راه شهود باطنی و مشاهده عینی حقایق وجود نیز حقایق معارف برای بشر روشن می‌شود و به این ترتیب صحابهٔ پیامبر اکرم هم درجات داشتند. اصحاب امیرالمؤمنین هم همه یکی نبودند چه از لحاظ درک و شعور معنوی و چه از نظر توان علمی و عقلی.

درجات و مراتب معرفت ربطی به فلسفه ندارد. شما فرمودید علمایی که فلسفه نخوانده اند اهل ظاهرند. بر این اساس اصحاب ائمه علیهم السلام هم چون فلسفه نخوانده بودند، همه اهل ظاهر بودند!

■ ـ شما هر کلامی را به صورت صرف معنای لغطی و لفظی کلام تعبیر می‌کنید! منظور اینست که فهم معارف قرآنی و کلمات عمیق معارفی ائمه اطهار سلام‌الله علیهم نیازمند به تفکر و تعقل عمیق دارد و مسلّماً آشنایی با افکار حکما و عقلای عالم به رشد فکری و عقلانی انسان کمک می‌کند، حالا اینطور نیست که قضیه به نحو سالبه کلیه باشد که هرکس فلسفه نخوانده باشد هیچ چیز از معارف الهی دستگیرش نشود ولی مسلماً در غالب موارد از همین قرار است. حتّی خود تفکر فلسفی دارای مراحل و مراتب تکاملی است. این تکامل ناشی از تدبّر و تفکر عمیق و بحث و جستوجوی عقلانی متفکران و حکمای اسلامی در طی قرون و اعصار است. بسیاری از مطالب حتی با مبانی حکمت مشایی سینایی قابل تبیین کامل نیست، حکمت متعالیه زمینه فهم عمیق بسیاری از معارف را فراهم ساخت. من می گویم کلام امیرالمؤمنین که می‌فرماید «لیس لصفته حد محدود» را احدی تا فلسفه نخواند نمی‌فهمد. حالا ولو

سمات: از مسلمات هم این است که فلسفه از یک مقطعی (زمان مأمون) وارد شد؛ پس باید بگوییم قبل از آن اصحاب و یاران ائمه که هیچ یک فلسفه نخوانده بودند، این معارف عالیه را نفهمیده بودند؟

غفاری: ببینید بحث تفکر و تعقل است. تفکّر یک شبه درست نمی‌شود. اصول معارف در سطح عالی در قرآن کریم آمده است، پس از آن هم توسط امیرالمؤمنین علیه‌السلام که به تعبیر شیخ اشراق، «حکیم العرب» نامیده شده است در عالی‌ترین سطح بیان شده است و همین‌طور توسط سایر ائمه اطهار، ولی این مطالب برای اینکه فهم شود و تبدیل به یک نظام فکری مستقل شود زمان می‌برد.

غفاری: در روایت داریم که آیات اول سوره حدید برای آخرالزمان است
سمات: این چه ربطی به مطلوبیت فلسفه دارد؟
غفاری: یعنی به نظر شما چون در آخرالزمان اینترنت آمده این را فرموده‌اند!! آخرالزمان، یعنی توسعه تکامل عقلی بشر. در روایت داریم که «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله»
سمات: یعنی سلمان فلسفه ارسطو و افلاطون و فلسفه مشاء و اشراق می‌دانست و اگر ابوذر می‌فهمید او را می کشت؟
غفاری: نخیر، یعنی اینکه سطح فهم معارفی سلمان تا حدّی بود که جناب ابوذر تحمل درک آن را نداشت، الزاماً درک همهٔ معارف از طریق علم حصولی و معارف فلسفی نیست، بلکه از راه شهود باطنی و مشاهدهٔ عینی حقایق وجود نیز حقایق معارف برای بشر روشن می‌شود و به این ترتیب صحابهٔ پیامبر اکرم هم درجات داشتند. اصحاب امیرالمؤمنین هم همه یکی نبودند چه از لحاظ درک و شعور معنوی و چه از نظر توان علمی و عقلی.

اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام باشند. آنهایی را که حرف ایشان را می‌فهمیدند که دستشان را هم می‌بوسیم. ولی کسی آنها را نفهمید مگر تا زمانی که این معارف پیدا شد. آیات اوّل سورهٔ حدید مانند «هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن» و «هو معکم اینما کنتم»، را یا باید کسی اهل ذوق عرفانی باشد و شهود کرده باشد و یا اهل حکمت آن هم در عالی‌ترین سطح حکمت متعالیه باشد تا حقیقت این آیات را درک کند.

فرمایشات امام سجاد در دعای شریف ابوحمزه را که «أنَّ الراحلَ إلیکَ قریبُ المسافة، وَ أنّکَ لاتَحْتَجِبُ عَنْ خَلقِک إلّا أنْ تَحْجُبَهُمُ الاعمالُ دونَکَ» و دهها نمونه دیگر از آیات و روایات که انشاءالله به موقع خود در بحث از «وحدت وجود» و معنای درست آن در متون اسلامی به آنها اشاره خواهد شد، هیچکدام از اینها بدون بهره‌گیری از تأمّلات عمیق حکمای اسلامی در معارف قرآنی و بیانات عرفای عظام قابل فهم درست نیست، که البته خود همین آیات و روایات منشأ تفکر حکمای عالیقدر ما شده و سپس با الهام از این بیانات دُربار، به کشف اسرار عقلانی عالم وجود در قالب نظام‌های عقلانی و برهانی خالص و محض نائل گردیده و فلسفه و حکمت عمیق و پرارزش اسلامی را فراهم آورده‌اند.

البته از یک جهت در آغاز بحث قرار داریم که آیا مثلا فلسفه معنای «لیس لصفته حد محدود» و یا «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» را درست فهمیده یا تبیین کرده است یا نه که انشاءالله در ادامه در حد مجال به پاره ای از آنها خواهیم پرداخت.

بخش سوم و پایانی این مصاحبه انشاءالله در شمارهٔ آینده سمات به چاپ می‌رسد. رئوس مطالب مورد گفت‌وگو در بخش پایانی عبارت است از : ۱ـ مسألهٔ امامت و ولایت ۲ـ بحثی دربارهٔ محیی‌الدین ابن‌عربی و سنی یا شیعه بودن و نیز اشاره به پاره‌ای تناقضات در سخنان وی ۳ـ اشاره‌ای به بحث جبر نزد عرفا و بحث وحدت وجود ۴ـ اشاره به اختلاف میان حکما و عرفا ۵ـ بحث مصداقی راجع به مخالفت فقها و متکلمین با فلاسفه و عرفا ۶ـ تحلیل و ارزیابی حرکت فکری سمات در جامعهٔ کنونی.

بخش باقیمانده از جلسه اول گفتگو با دکتر غفاری

دکتر غفاری: آنچه درباره علل و انگیزه‌های مخالفت با الهی دانستن فلسفه یونان به‌طور عام و فلسفه افلاطون بالاخص گفته شد، به نحوی کم و بیش مشابه در سنت فرهنگی ما نیز از دیرباز تا کنون به چشم می‌خورد، از مخالفت‌های اهل ظاهر و اهل حدیث در اهل سنت یا مخالفت های پاره‌ای از فقها و اهل حدیث شیعه و نیز گروهی از روشنفکران دینی معاصر با صبغه تفکر هایدگری از سویی و صبغه پوزیتیویستی علم‌گرایانه از سوی دیگر که همگی به گونه‌ای دارای داعیه خلوص و پیرایش تفکر دینی از غیر آن، می‌باشند که در صورت لزوم در مباحث آینده به معرفی بیشتر این جریانات خواهیم پرداخت و امّا آنچه در غالب این جریانات مشترک است، عبارت است از بی‌اطلاعی و جهل نسبت به حقیقت فلسفه یونان و به خصوص فلسفه افلاطون و ارسطو و صرفاً بر اساس مشهورات یا با استناد به منابعی دست چندم اظهار نظر کردن. و لذا اینجانب به‌عنوان اولین گام در این مباحث وظیفه خود می‌دانم که در حد بسیار فشرده و متناسب با مجال این مقاله و مقوله، اشاره‌ای به ماهیت فلسفه یونان که در قلب آن فلسفه افلاطون قرار دارد بنمایم تا روشن شود که فلسفه یونان ماهیتاً فلسفه‌ای الهی است. و باز قبل از پرداختن به این منظور باید چند جمله‌ای درباره معنا و مقصود ما از «فلسفه الهی» گفته شود.

«فلسفه الهی» در یک تعبیر از مقایسه میان نظام‌های فلسفی بشر از لحاظ میزان اعتقاد به مبدأ مقدس و مستقل از نظام طبیعت برای عالم و میزان و شدت نفوذ این اعتقاد در سایر مفاهیم وابسته و غیروابستهٔ به آن در منظومه فکری هر فیلسوف، به دست می‌آید. و تعبیر دیگری از «فلسفه الهی» که با مقصود و غرض فعلی ما انطباق بیشتری دارد ـ و البته تفاوت اصولی چندانی نیز با معنای اول

ندارد ـ اینست که: فلسفه الهی را از مقایسه و انطباق هرچه بیشتر محتوای فلسفه‌ها با مجموعه عقاید نظری که در ادیان وحیانی نسبت به نظام هستی و انسان و رابطه بین آن دو بیان شده است ارزیابی کنند. و البته بدیهی است که در این ارزیابی جنبه فاعلی حصول عقاید یعنی مبدأ وحیانی یا عقلانی داشتن آنها، تخصصاً منتفی است چون یکی فلسفه است و آن دیگری دین، و فرق میان آن دو به اینست که یکی محصول عقل بشری است و آن دیگری نتیجه وحی الهی است و بنابراین از این حیث هیچ مقایسه‌ای معنا ندارد بلکه مقایسه فقط از لحاظ محتوای عقاید مندرج در هریک از دو نظام عقلانی و وحیانی است. به این ترتیب با اصل قرار دادن نظام وحیانی و ملاحظه مشترکات نظری میان ادیان وحیانی ملاحظه می‌شود که همهٔ ادیان الهی ۱ـ قبل از هر چیز به وجود مبدئی مستقل برای کلّ نظام هستی قائلند. و ۲ـ این مبدأ را امری واحد و یگانه تلّقی می‌کنند و نیز این مبدأ یگانه و واحد را حقیقتی غیرمادی و مغایر با وجود موجودات طبیعی و جسمانی تلّقی می‌کنند و نیز این مبدأ مستقل یگانه غیرمادی را واجد همه صفات نیکویی که در عرف بشری شناخته شده است می‌دانند یعنی او خدائی است عالم، قادر، حیّ، عادل و ... و همهٔ این صفات را در نهایت عظمت و بزرگی داراست. ۳ـ در ناحیه موجودات دیگر غیر از خداوند در نظام هستی، همه ماسوی‌الله از نظر ادیان الهی مخلوق و آفریده خداوندگار عالم هستند. ۴ـ همچنین در ادیان الهی غالباً برای انسان از میان آفریدگان خداوند حساب ویژه‌ای باز می‌کنند یعنی او را موجودی عاقل و مختار و مرکب از دو جنبه مادی و معنوی می‌دانند که توانایی انجام اعمال متضاد خیر و شر را داراست و از این‌رو خداوند برای هدایت وی به برگزیدن انبیاء از میان نوع انسان و فروفرستادن هدایت مکتوب به نام کتب سماوی مبادرت می‌نماید و از همین‌رو، برای اجرای قانون عدالت جهانی، وجود انسان با مرگ طبیعی او در این عالم خاتمه نیافته و در جهان دیگر، به غیر از جهان مادّی که عالم آخرت و دارای دو جنبه بهشت یا دوزخ برای نیکان یا بدکاران است ادامه حیات می‌دهد که به اعتقاد به این حیات اخروی اعتقاد به معاد گفته می‌شود. ۵ـ همچنین نسبت به حیات اجتماعی در همین زندگی این جهانی بشر نیز حداقل در برخی از ادیان الهی موجود حساسیت نشان داده شده و مقررات و نظامات خاصی را وضع و پیشنهاد نموده و احیاناً تا مرز اداره و کنترل نظام سیاسی و اجتماعی پیش رفته‌اند. اینها مجموعه عقاید و نگرش‌هایی است که نسبت به جهان و انسان و رابطه انسان با مبدأ و معاد کم و بیش در همه ادیان وحیانی به چشم می‌خورد و حداقل چهارچوب مشخصی است که در کتاب مقدس اسلام یعنی قرآن کریم اصول آن مشهود است. اکنون به هر میزان که فلسفه‌ای از فلسفه‌های عقلانی بشر، در کاوش‌های نظری خود نسبت به حقیقت هستی، موفق به دستیابی به تعداد بیشتر و عمیق‌تری از اصول یاد شده، گردیده باشد، آن فلسفه الهی و الهی‌تر محسوب می‌شود. اگر با این تعریف از فلسفه الهی موافقت داشته باشیم ـ که گمان نمی‌رود محلّ اختلاف باشد ـ اکنون مدّعای ما اینست که فلسفه یونانی و در رأس آن فلسفه افلاطون به تمام معنی الکلمه و به ادّق وجوه فلسفه‌ای کاملاً الهی و بلکه الهی‌ترین فلسفه موجود در عالم است. و اکنون مائیم و اثبات این مدّعا ـ البته در حدّ مجال و موقعیت این مصاحبه ـ با استناد به متون این فلاسفه بی‌هیچ واسطه‌ای:

من چند عبارت از افلاطون نقل می‌کنم تا روشن شود که تفکر وی الهی بوده است. مقدمتاً بگویم که با توجه به فرهنگ اساطیری و مشرکانه‌ای که بر زمانه افلاطون و ارسطو حاکم بوده است، این دو، مانند انبیاء (البته این دو نبی نبودند و فقط سقراط به اعتقاد ما نبی بوده است) که در جوامع مشرک مبعوث می‌شدند، تلاش کردند فرهنگ شرک را به توحید برگردانند. البته نمی‌توانستند از اول بگویند که باید اینها را دور بریزیم بلکه از هر اسطوره‌ای انحرافاتش را کنار گذاشتند و گفتند راجع به خدایان درست صحبت کنید و افلاطون در تیمائوس موقعیت وجودی و معنای واژه خدایان را روشن می‌کند که در واقع خدایانی که افلاطون و ارسطو می‌گفتند به معنای موجودات مخلوق و غیرمادی هستند که واسطه فیض از خدا به عالم طبیعت و انسان هستند که در ادامه در ضمن عبارات کتاب تیمائوس به آن اشاره می‌شود. افلاطون در کتاب جمهوریت درباره این مسائل اسطوره‌ای می‌نویسد: «... گفتم مرادم داستان‌هایی است که هزیود و هومر و شاعران دیگر نقل کرده‌اند. آنان از دیرباز داستان‌هایی دروغ ساخته و به مردم گفته‌اند و حتی امروز نیز می‌گویند». (جمهوریت، کتاب دوم فقره ۳۷۸ مجموعه آثار فارسی ص ۹۴۱) و نیز می‌نویسد: «... گفتم در داستان، خواه حماسی و خواه تراژیک، خدا باید چنان‌که هست نمایانده شود... گفتم: نخست باید تصدیق کنیم که خدا خوب است... و آنچه خوب است هرگز منشأ فساد و زیان نیست... آنچه منشأ زیان نیست آیا ممکن است به کسی زیان برساند؟ گفت: نه. گفتم: چیزی که زیان نرساند آیا می‌تواند مایه شر باشد؟ و چیزی را که مایه شر نیست آیا می‌توان مسبّب بدبختی دانست... هرگز... آنچه خوب است آیا سودمند است؟ البته... یعنی سبب نیکبختی است... بنابراین آنچه خوب است مسبّب همه چیز نیست، بلکه تنها مسبب خوبی و سعادت است نه باعث بدبختی... خلاصه نباید اجازه دهیم خدا که جز نیکی در ذاتش نیست مسبّب بدی و بدبختی به‌شمار آید. اگر بخواهیم جامعه ما دارای قوانین شایسته‌ای باشد نباید بگذاریم کسی، خواه جوان یا پیر، آن‌گونه سخنان را به شعر یا به نثر بگوید زیرا همه آنها ناشایسته زیان‌آور و آکنده از تناقضند (جمهوریت، فقره ۳۸۰، ص ۹۴۵) (مقایسه شود با قرآن کریم «ما أصابک من حسنة فَمِن اللهِ و ما أصابک مِن سیّئة فَمِن نَفسِک... نساء ۷۹) و نیز می‌نویسد: «... پس خدا را نمی‌توان شاعری دروغ‌پرداز تلّقی کرد؟ گفت هرگز... گفتم: ذوات آسمانی و خدایی به کلّی مبرّا از دروغند... بنابراین باید گفت خدا ذاتی است بسیط، که گفتار و کردارش حقیقت محض است. نه دگرگون می‌شود و نه کسی را به‌وسیله صدا یا علامتی در خواب یا بیداری فریب می‌دهد. گفتم پس دومین قانون ما دربارهٔ داستان‌ها و اشعار راجع به خدایان چنین

خواهد بود: هرکس بخواهد درباره خدایان سـخنی بگوید یا شعری سـراید باید این حقیقت را در نظر بگیرد که خدایان ساحر و جادوگر نیسـتند و تغییر صورت نمی‌دهند و به وسـیله گفتـار یا کردار خود کسی را نمی‌فریبند. گفتم: بسیاری از گفته‌های هومر را می‌پسندیم و می‌سـتائیم ولی ادعای او را درباره آن رؤیایی که می‌گوید زئوس برای آگامهنون فرسـتاد نمی‌پذیرم. و در سخنان آشیلوس نیز... اگر شاعری چنین سـخنی درباره خدایان بگوید خشمگین خواهیم شد و نخواهیم گذاشـت نوشـته خود را در تماشاخانه به معرض نمایش بگذارد. به آموزگاران نیز اجازه نخواهیم داد آن اشـعار را به کودکان بیاموزند زیرا پاسداران جامعه ما باید خدا ترس به بار آیند و تا حدی که برای آدمی ممکن است شبیه خدایان باشند» (جمهوریت، کتاب دوم ـ ۳۸۳)

مـا در تعابیـر هیچ پیامبـر و عالم الهی تعبیـر خدایان را نداریم و همیشــه دعــوت انبیاء با نفی همین خدایان شــروع می‌شــود و ایــن مســئله‌ای نبوده اســت که دربــاره آن کوتاه بیایند.

■ بله همینطور است، در سـخنان افلاطون هم همین‌طور است. فقـط روش و تاکتیک مسـئله به مقتضای شـرایط محیطی تنظیم شـده است. همان‌طور که شـیخ انبیای الهی حضرت ابراهیم خلیل سـلام الله‌علیه نیز در مبارزه با عقاید باطل ستاره‌پرستان زمان خود همیـن تاکتیک را بـه کار گرفتند و مطابق نقل قـرآن کریم، ابتدا از سـر همراهـی با آنها درآمدند و با دیدن سـتاره‌ای درخشـان در آسـمان فرمودند: این خدای من اسـت و چون آن ستاره افول کرد، فرمودند من افول‌کنندگان را دوسـت نـدارم و چون ماه طلوع کرد فرمودند: این خدای من است و چون آن نیز افول کرد فرمودند من افول‌کنندگان را دوست ندارم و چون خورشید طلوع کرد فرمود این خدای من است این از همه بزرگ‌تر است و چون خورشید نیز غروب کرد فرمود من افول‌کنندگان را دوست ندارم «وَجَّهتُ وَجهِی لِلّذی فطرالسـموات والارض حنیفاً و ما أنا من المشـرکین» (سوره انعام آیات ۸ـ ۷۶). در مورد افلاطون نیز قضیه از همین قرار است.

البته بر اسـاس روایتی از امام رضا علیه السلام حضرت ابراهیم بر اساس انکار و استخبار گفتند: هذا ربی؟! نه از سر اخبار.

■ گفتیم که فرهنگ شرک و اسـطوره‌های خدایان انسان‌گونه با ویژگی‌هـای جنـگ و دعوا و صلح و میهمانـی، و فریب و خدعه و خلاصه همه اموری که میان انسان‌ها هست تمامی فضای فرهنگ یونانی را پر کرده بود و توسـط شاعران بزرگی چون هومر و هزیود و دیگران در سراسر یونان منتشر می‌شد. در اینجا کار افلاطون این بـود که اوّلا با زدودن تمامی مفاهیم منفی انسـان‌گونه به سـاحت عالـم غیـب و مجردات اعـم از خداوند یگانه تا وسـائط و مدبّرات فیض الهی، قداسـت و حرمت فضـای معنوی را تثبیت نمود و ثانیاً با مشخص کردن اینکه خدای حقیقی در عالم یکی است و آن هم خدای صانع و سازنده عالم است و سایر موجوداتی که به نام خدایان نامیده می‌شـوند مخلوقاتی بیش نیستند که البته غیرمادی هستند و واسطه ارسـال فیض وجود و به تعبیر قرآن کریم مدّبرات امر الهی هستند. و این مسئله را به وضوح تمام در رساله تیمائوس بیان کرده و در سایر رساله‌ها نیز به طور اشاره از آن سخن گفته است و به این ترتیب فرهنگ مشرک را از درون تبدیل به یک فرهنگ توحیدی و الهی کرده است و اکنون شواهد بر این مسئله:

ابتـدا نظریـات افلاطـون درباره خـدا را با جملاتی از رسـاله «تیمائـوس» آغاز می‌کنیم. «... به اعتقاد من نخسـت باید دو نوع را از هم تمییز دهیم و ببینیم که: آنچه همیشــه «هســت» و هرگز دگرگونی و «شدن» در آن راه نمی‌یابد چگونه است؟ و آنچه همیشه دستخوش تغییر و شدن اسـت و هرگز به مقام «هستی» نمی‌رسد چگونه است؟ یکی از راه تفکر و تعقل خودآگاه دریافتنی است، چون همیشه «هسـت» و همیشه با خود برابر اسـت. دیگری به عکس موضوع پندار حاصل از ادراک حسـی ناخودآگاه اسـت زیرا دائماً در حال شـدن و از میان رفتن اسـت و هرگز باشـنده حقیقی نیست... نخسـت باید تحقیق کنیم که آیا جهان همیشه بوده است و آغازی نداشته، یا حادث است و از مبدائی به وجود آمده و پیدایشش را آغاز بوده است؟

جهان، مخلوق و شـده و حادث اسـت زیرا دیدنی و محسوس اسـت و دارای جسم، و هر چیز که چنین باشد با حواس قابل درک اسـت، و آنچه با حواس قابل درک اسـت و ما از راه ادراک حسـی می‌توانیم تصویری از آن به دست آوریم متغیّر و حادث و «شونده» است، و اندکی پیش گفتیم که هر «شونده‌ای» بالضروره باید بر اثر علّتی «بشـود». پیدا کردن صانع و سـازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم او را پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیـم که بـرای همه قابل فهم باشـد. اما در مـورد او این مطلب را ناچاریـم تحقیـق کنیم کـه صانع، جهـان را از روی کدام‌یک از دو سرمشـق سـاخته اسـت: به تقلید از آنچه همیشه همان است و لایتغیّر، یا از روی آنچه حادث اسـت و متغیّر. اگر جهان زیباسـت و سـازنده آن خوب و کامـل، پس بی‌گمان در ایجـاد جهان آنچه را که ابدی اسـت سرمشـق قرار داده، ولی اگر قضیه چنان باشـد کـه حتی به زبان آوردنـش نیز روا نیسـت، در آن صورت خواهیم گفت که او به سرمشـق ابدی نظر داشته است، زیرا جهان در میان چیزهای حادث، زیباتر از همه اسـت و اسـتاد سازنده آن بهترین و کامل‌ترین استادان و سازندگان. بنابراین باید بگوئیم که در ساختن جهان چیزی سرمشق بوده که همیشه همان است و دریافتنش تنها از راه تفکر و تعقل امکان‌پذیر اسـت». (تیمائوس، فقرات ۲۸ و ۲۹)

همانطور که ملاحظه می‌شود مقصود افلاطون از این سرمشق ابدی همان عالم مثل مجرّده و نوریّه اسـت که در سـنّت نوافلاطونی و سپس در فلسفه اسلامی به عنوان علم قبلی و قبل از ایجاد خداوند مطرح می‌شـود که منشأ پیدایش و ظهور عالم همین علم عنایی و قبلی حضرت حق است و یا در عرفان نظری از آن به عنوان «اعیان

ثابته» و مقام واحدیت یاد شده است. افلاطون در ادامه می‌نویسد «اکنون می‌خواهیم شرح دهیم که آنکه جهان و عالم «شدن» را به هم پیوست چه انگیزه‌ای برای این کار داشت. او خوب بود، و خوب همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسد بری است و چون از حسد بری بود می‌خواست که همه چیز تا حد امکان شبیه به خود او شود. ما این سخن را از مردان روشن‌بین و خردمندی که همین امر را علت اصلی پیدایش جهان دانسته‌اند می‌پذیریم. چون خدا می‌خواست همه چیز تا حدّ امکان خوب شود نه بد، و چون دید هر چه محسوس و دیدنی است ثبات و آرام ندارد بلکه گرفتار جنبشی بی‌نظم و سامان است، از این‌رو بی‌نظمی را به نظم مبدّل ساخت. (تیماتوس ۳۰) خلاصه اینکه به قول افلاطون انگیزه آفرینش جهان توسط خدا، انتشار خوبی‌هایی است که در ذات الهی موجود است و چون خداوند عاری از بخل و حسد است با آفرینش جهان آن خوبی‌ها را نمایان ساخت. از طرفی از آنجا که عالم محسوس در ذات خود فاقد نظم و کلّیت است، برای ایجاد نظم که همواره بر بی‌نظمی برتری دارد خداوند نظامی معقول را در بطن عالم آفرید و لذا باطن همین عالم محسوس، عالم معقول است. عبارات افلاطون در این باب چنین است: «... حق این بود و این است که آنکه بهتر از همه است نباید چیزی بسازد جز آنچه زیباتر از همه باشد او به این نتیجه رسید که بین چیزهایی که به اقتضای طبیعتشان دیدنی و محسوسند، آنچه دارای خرد نیست هرگز زیباتر از چیزی که دارای خرد است نخواهد بود. ولی از سوی دیگر آنچه روح ندارد از خرد بهره‌ور نتواند بود، بدین‌جهت خرد را در روح قرار دارد و روح را در جسم جایگزین ساخت و از مجموع آنها کاخ جهان را بنا کرد و برافراشت و بدین‌سان اثری پدید آورد که طبیعتش در نهایت خوبی و زیبایی است. پس حق داریم معتقد باشیم و بگوئیم که به احتمال قوی این جهان دارای روح و خرد است و بر اثر حکمت و اراده خدا پدید آمده است».

چرا می‌گوید به احتمال قوی؟

■ افلاطون می‌گوید درباره الهیات، بشر نمی‌تواند یک چیز قطعی و صددرصدی را بیان کند و آنچه عقل و استدلال عقلی هم بیان می‌کند، محتوایش و دلالتش ظنّی است و در واقع نظر به ضعف طبیعت بشری و علم حصولی در این مسائل دارد. عبارت خود وی چنین است «و فراموش نکنید که من سخنگو و شما شنوندگان که درباره سخنان من داوری می‌کنید، همه دارای طبیعت بشری هستیم و از این‌رو در این قبیل مسائل باید به همین قدر راضی باشیم که آنچه می‌گوئیم فقط در حدود حدس و احتمال باشد و از خود نباید انتظاری بیش از این داشته باشیم» (تیمائوس ۲۹) خلاصه این ناشی از طبع عرفانی است که مطالب فلسفی و عقلی را در الهیات مادامی که مبتنی بر کشف باطنی نباشد از قبیل ظنیّات محسوب می‌کند. پس از این افلاطون متوجه مسئله توحید می‌شود و چنین استدلال می‌کند: «استاد سازنده جهان چون خواست که جهان را شبیه زیباترین و کامل‌ترین ذواتی که فقط در عالم تفکر جای دارند بسازد، آن را به صورت ذات ذی‌روح دیدنی یگانه‌ای درآورد که همه ذوات زنده را که برحسب طبیعتشان با آن خویشی دارند در خود جمع دارد. پس اینک باید از جهانی واحد سخن بگوئیم یا می‌توانیم به جهان‌های متعدد، و حتی جهان‌های بیشمار معتقد بود؟

اگر جهان به راستی از روی سرمشقی که برای آن قائل شدیم ساخته شده باشد، در این صورت فقط وجود یک جهان را می‌توان پذیرفت، زیرا آن ذات که همه ذوات زنده‌ای را که جایشان فقط در عالم تفکر است در خود جمع دارد، ممکن نیست ذات دومی در کنار خود داشته باشد، وگرنه لازم می‌آید که باز ذات دیگری آن دو را در درون خود جمع داشته باشد، و آن دو اجزاء آن باشند و در این صورت نمی‌توانستیم بگوئیم که در ساختن جهان یکی از آن دو سرمشق بوده است بلکه آن ذات سوم را که آن دو را در درون خود دارد سرمشق می‌شمردیم. پس برای اینکه جهان از لحاظ یگانه بودن نیز به آن ذات زنده کامل شبیه باشد، استاد سازنده جهان نه دو جهان آفرید و نه جهان‌های بیشمار، بلکه این جهان، جهان یگانه‌ای است که آفریده شده و پدیدار گردیده است، اکنون چنین است و در آینده نیز چنین خواهد بود».(تیمائوس ۳۱)

اکنون زمان اشاره به بحث خدایان و جایگاه وجودشناسی آنان نزد افلاطون فرارسیده است. قبلاً دیدیم که در نظر افلاطون روح مقدّم بر جسم و نسبت به آن اصل است «جسم جهان، چنان‌که پیشتر گفتیم، دیدنی بود. ولی روح نادیدنی بود و چون از خرد و هماهنگی، که فقط در عالم تفکر مجرّد قابل درکند و ابدی می‌باشند، بهره داشت، بر اثر هنر والاترین آفرینندگان، شریف‌ترین و والاترین مخلوقات و آفریدگان گردید»(تیمائوس ۳۷) فتبارک الله احسن الخالقین. در رساله اپی نوموس (تتمه قوانین) که تنها رساله اصیل از بین رسائل منسوب به افلاطون ـ (اینها به غیر از رسائل ۳۳ گانه اصیل افلاطونی است) ـ است، در این باره چنین آمده است:

«به احتمال قوی پنج جسم اصلی وجود دارد ... ولی موجودات غیرجسمانی فقط یک نوعند، زیرا هر چیز بی‌جسم و بی‌رنگ که پدید آید از نوع چیزهای خدائی است یعنی از نوع روح...» (تتمه قوانین ۹۸۲)

«همه انواع آسمانی را باید نوعی واحد درآورد و نژاد خدائی نامید که هم دارای زیباترین بدن‌ها هستند و هم از نیک‌بخت‌ترین ارواح برخوردارند»(۹۸۲ تتمه قوانین) و «باید چنان بدانیم که خورشید بزرگ‌تر از تمام زمین ماست و به‌طور کلی عظمت ستارگانی که آسمان را می‌پیمایند در تصور ما نمی‌گنجد. وقتی از خود می‌پرسیم که چگونه نیروئی چنان موجود عظیمی را به حرکت درمی‌آورد پاسخی نمی‌یابیم جز اینکه تنها خدائی به چنین کاری تواناست. زیرا هیچ جسمی جز از طریق خدا نمی‌تواند دارای روح شود و چون خدا هر جسمی را ذی‌روح می‌تواند ساخت بنابراین به آسانی می‌تواند به چنان جسم عظیمی روح ببخشد و آن را به حرکت درآورد». (تتمه قوانین ۹۸۳)

«... روح جهـان، آفرینش را با خدایان دیدنی [سـتارگان] آغاز کرد و آنگاه به سـاختن نوع دوم و نوع سـوم و نوع چهارم پرداخت و کار خود را با آفریدن نوع پنجم که شـامل ما آدمیان می‌شـود به پایـان برد. به زئوس و هرا و خدایـان دیگر از این نوع، هرکس هر مقامـی که خود می‌خواهد می‌تواند بدهد ولی آن قانون و آن اصول را باید مراعات کند...»(تتمه قوانین ۹۸۵). در تیمائوس نیز هماهنگ با رساله «تتمه قوانین» به «نوع آسمانی موجودات» یعنی موجودات ستاره‌ای «خدایان» گفته شده است که به اعتبار همان روح نادیدنی است که در جسـم آنها قرار دارد. «این موجودات زنده چهار نوعند: یکی نوع آسمانی است که خدایانند، دوم نوع جانداران بالدار است... اسـتاد صانع قسـمت اعظم وجود نوع خدایان را از آتش سـاخت تا بسیار زیبا و درخشنده باشند»... بدین‌ترتیب ستارگانی پدید آمدند که ثابت و بدون سیرند و ذوات زنده خدائی مرگ‌ناپذیرند...»(تیمائوس ۴۰) سپس سـخن را به خدایان اسطوره‌ای یونانی کشانیده و چنین می‌گوید «... از این‌رو با اینکه سخنان ایشان نه با دلایل قطعی و نه با شاهد و قرینه‌ای همراه است چاره‌ای جز قبول آنها نیست و ما باید به تبعیت از رسـم و عادت به خبرهائی که این کسان درباره اسلاف خود می‌دهند اعتماد کنیم بنا به اخباری که از ایشـان به ما رسـیده پیدایـش خدایان بدین‌ترتیب صورت گرفته اسـت «اوکئانوس» و «تتـوس» فرزندان «گِه» و «اورانوس»اند.... و از شـکم کرونوس و رهـا نیـز «زئوس» و هرا و خدایان بیشـمار دیگر کـه برادران و خواهـران ایناننـد بـه وجود آمده‌اند. ولی پـس از آنکه همه خدایان «چه آنان که به چشـم دیده می‌شـوند و چه آنان که هر وقت خود را اراده کننـد به دیده ما پدیـدار می‌گردند]یعنی چه آنها که دارای جسم ستاره‌ای هستند و به چشم دیده می‌شوند و یا آنهایی که روح محضند و به چشـم دیده نمی‌شـوند[، به وجـود آمدند پدر و صانع جهان آنان را مخاطب سـاخت و گفت:» در اینجا یکی از مهم‌ترین قطعات تیمائوس راجع به نسـبت خدای یگانه خالق با تمامی جهان ماسـوی‌الله اعم از موجـودات مجرد و به اصطلاح خدائی و سـایر موجودات گزارش می‌شـود: و گفت: «ای فرزندان خدایی خدایان، که من پدر و سازنده شما هستم! اثری که به دست من ساخته شده مصون از فنا و انحلال است زیرا من چنین خواسته‌ام. هر چه به هم پیوسته است را می‌توان از هم گسست، ولی آنچه به نحو زیبایی به هم پیوسته است فقط دسـت تبهکاری برای از هم گسستنش دراز می‌شود. شما چون حادث و مخلوق هستید، مطلقاً مرگ‌ناپذیر و از هم گسستنی نخواهید بود [به عبارت فلسـفی مأنوس‌تر افلاطون می‌گوید: مطابق حکم عقل، هر مرکبی، به حکم اینکه مرکب اسـت فناپذیر اسـت، ولی ترکیب در مجردات چون ترکیب مادی نیسـت، مثلاً ترکیب از وجود و ماهیت و خلاصه چیزی از قبیل ترکیب عقلی اسـت، لذا به سـادگی قابل انحلال و گسست نمی‌باشید، ولی از آنجا که بالاخره حادث و مخلوق هسـتید، ذاتاً واجب‌الوجود نیسـتید و ذاتاً فناناپذیر نیستید] ولی با این همه هرگز از هم نخواهید گسست و پنجه مرگ به گلوی شما نخواهد رسید زیرا اراده من برای نگهداری شما بندی است اسـتوارتر از بندی که هنگام پیدایشـتان وجود شما را به هم پیوست، [یعنی اگرچه به لحاظ ماهیت مرکب نیستید ولی چون ذاتاً حادث هسـتید لذا فنای شما مانند حدوث شما وابسته به اراده فاعل و مبدأ وجودتان اسـت و لذا چون اراده من در بقای شما باقی است وجود شما همواره باقی خواهد بود] . سپس افلاطون توضیح می‌دهد کـه خداوند به این موجودات مجرّد و خداگونه می‌گوید هنوز خلقت موجودات مادی و نیز انسان‌ها باقی مانده است و برای پیدایش آنها باید موجودات خدائی ـ و مجردات ـ واسـطه در فیض وجود شـوند «... ولی اگر آنها به دسـت من سـاخته شـوند و از زندگی بهره‌مند گردند شـبیه خدایـان خواهند بود [یعنی وجود سلسـله‌مراتب برای پیدایش مراحل ضعیف‌تر از وجود ضرری است والاّ مادیات نیز شبیه مجـرّدات خواهند بـود] ، «از این‌رو برای اینکـه فانی و مرگ‌پذیر باشـند و این جهان جهانی به معنی راسـتین باشد بالطبیعه وظیفه شماسـت کـه به ایجاد مخلوقـات زنده بپردازیـد و در این راه باید کاری را که من برای ایجاد شـما کردم سرمشق خود سازید و از آن تقلید کنید [یعنی با توجه به آنچه که از من به شما رسیده شما نیز می‌توانیـد ایجاد کنید] «... آن جزء وجود آنها را که سـزاوار همنام بودن با ذوات جاودانی اسـت ـ یعنی حیات و روح ـ یعنی جزئی را که باید به جزء دیگر وجودشـان فرمان برانـد و جزء خدائی نامیده شـود و پیرو حق و مطیع شما باشد، تخم و مایه آن جزء را من خود خواهم سـاخت «و به شما خواهم سـپرد. سپس شما جزء دیگر را که فانی و مرگ‌پذیر اسـت خواهیـد آفرید و عنصر مرگ‌ناپذیر را با عنصر فانی به هم خواهید بافت، [ما عِندَکم یَنْفَدَ و ما عندالله باق]، و بدین‌سـان مخلوقات جاندار را به صـورت کامل به وجود خواهید آورد...» (تیمائوس فقره ۴۱، ص ۱۸۵۲ مجموعه آثار).

همان‌طور که عرض شد این فقرات تیمائوس و فقرات دیگری که ذکر نشـد جای شـرح و بسـط و خصوصاً بحث‌های تطبیقی با معـارف قرآنی، فراوان دارد ولی بــه علت تنگی مجال از آنها عبور می‌کنیم و به محور دیگری از محورهای فلسـفه الهی یعنی مسئله معاد در عبارات افلاطون اشـاره می‌کنیم. درباره معاد به‌طور پراکنده در رسـاله‌های مختلف افلاطون اشـاراتی هسـت ولـی از همه جا روشـن‌تر و بیشتر در کتاب «جمهوری» بخش دهم آن ضمن بیان مشـاهدات انسانی بیدار دل از حقایق جهان آخرت آن را چنین بیان می‌کند:

«... چـون روحم از تن جدا شـد با گروهـی از ارواح دیگر راه افتادیم و به جایی رسـیدیم که تا کنـون هیچ آدمی بدان راه نیافته اسـت در آنجا دو دریچـه متصل به هم در روی زمیـن بود که به اعمـاق زمین راه داشـت و در برابر آنهـا دو دریچه دیگر بود که به آسـمان می‌پیوسـت. در میان آن دو جفت دریچه داورانی نشسـته بودند که درباره نیک و بد اعمال مردگان داوری می‌کردند. حکمی را که درباره عادلان می‌دادند بر لوحی می‌نوشتند و لوح را بر سینه آنان نصب می‌کردند و سـپس آنان را به سمت راست می‌فرستادند تا راه آسمان پیش گیرند [مقایسه با قرآن کریم فَامّا مَنْ اُوتِی کتابَه بِیَمینه

فسوف یُحاسِبُ حساباً یسیراً (انشقاق ۷)] ظالمان را لوحی که شرح کارهای نکوهیده آنان بر آن نوشته شده بود بر پشت می‌آویختند و به سمت چپ می‌فرستادند و به اعماق زمین روانه می‌کردند [و أمّا مَنْ اُوتی کِتابَه وراءَ ظَهْرِه فسوف یَدعُوا ثُبوراً (انشقاق ۱۰) ـ و امّا من اوتی کتابَه بِشِماله فَیقول یا لیتنی لَمْ أوتِ کتابیه (۲۵ـ الحاقه)] «... دیدم که چگونه گروهی از ارواح پس از آنکه حکم داوران را شنیدند. از یکی از دریچه‌ها به زیرزمین رانده شدند و گروهی دیگر از یکی از دریچه‌های آسمان به سمت بالا رهسپار شدند، از دریچه دوم که روی زمین بود ارواحی از زمین درآمدند که به گرد و غبار و پلیدی آلوده بودند و از دریچه دوم آسمان نیز ارواحی پاکیزه و شاداب بیرون آمدند [وجوهٌ یَومَئِذٍ علیها غَبَرَه، ترهقها قتره ـ صورت‌هایی که در آن روز غبارآلود است و روی آنها را تیرگی و سیاهی پوشانیده است ـ وجوهٌ یومَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ضاحِکَةٌ مستبشرة ـ صورت‌هایی که در آن روز درخشان است ـ خندان و شادمان ـ عبس ۴ـ ۳۸] «... گفت هرکس برای هر ستمی که به کسی کرده است کیفری می‌بیند ... ولی آنکه به دیگران نیکی کرده است و زندگی را به پاکی و پرهیزکاری به سر برده است به همان نسبت نیکی می‌بیند و پاداش می‌گیرد... می‌گفت... کیفر و پاداش بی‌دینی و دینداری، و بدی و نیکی درباره پدر و مادر و همچنین کیفر قتل نفس به مراتب بیش از آن است که تشریح کردم... بدینسان هرگاه یکی از آن ستمگران یا کسانی که هنوز مجازاتشان به سر نیامده بود می‌خواست پای از دریچه بیرون نهد نعره‌ای وحشتناک از آن دریچه برمی‌خاست. در کنار دریچه مردانی با قیافه‌های رعب‌انگیز ایستاده بودند که می‌دانستند معنی آن نعره چیست. اینان دست اردیایوس و همراهان او را گرفتند و به کنار کشیدند. سپس دست‌ها و پاها و گردن آنان را با زنجیر بستند و آنان را به خاک افکندند و پوستشان را کندند و سپس کشان‌کشان در راهی که پر از بوته‌های خار بود بردند و گناهانشان را به دیگران اعلام کردند و گفتند اینان را می‌بریم تا به دوزخ درافکنیم...» افلاطون سپس شمه‌ای از مجازات‌ها بر اساس تناسخ را نیز ذکر می‌کند و سرانجام کتاب جمهوریت را با این عبارت به پایان می‌برد:

«... بدین‌سان این روایت از فراموشی مصون مانده و به گوش ما رسیده است. اگر آن را به گوش هوش بشنویم شاید مایه رهائی روح ما نیز گردد تا بتوانیم از رود فراموشی بگذریم بی‌آنکه آلوده گردیم. اگر باور داریم که روح جاودانی و مرگ‌ناپذیر است و هر خوبی و بدی را تحمل تواند کرد، باید آن راه را پیش گیریم که به آسمان می‌پیوندد، و دانش و خرد و عدالت را پیشوای خود سازیم چه تنها در این صورت خواهیم توانست هم با خودمان به دوستی و صفا به سر بریم و هم با خدایان و چون کسانی که از میدان مسابقه پیروز درآمده‌اند، پاداشی را که درخور ماست به دست آوریم». (جمهوریت، فقرات ۶۱۵ تا آخر)

شما قبول دارید که افلاطون قائل به تناسخ بوده است؟

■ بله مطلب تناسخ در افلاطون هست. منتهی تناسخ افلاطون را باید در ارتباط با بحث معاد جسمانی فهمید و می‌گوید که برای اصلاح بدکاران پس از مدتی عذاب، فرصتی برای اصلاح مجدد به آنها داده می‌شود و در یک دوره دیگر به جهان برمی‌گردند و این فرصت‌ها پس از سه دوره هزارساله پایان می‌یابد و شخص یا در بهشت ابدی و یا در دوزخ همیشگی جاودان خواهد ماند، یعنی کارکرد تناسخ در افلاطون مشابه کارکرد عالم برزخ در فرهنگ قرآنی و اسلامی است که واسطه بین دنیا و آخرت است و یک جریان همیشگی نیست و موقّت است.

محور سوم از معیارهای یک «فلسفه الهی»، نحوه نگرش راجع به حقیقت آدمی، و جنبه غیرمادی و روحانی آنست، آثار افلاطون مشحون از بیانات عالی و شیوا در این باره است، یک رساله مستقل یعنی رساله «فایدون» را فقط به شرح و بیان دلائل متعدد در اثبات جاودانگی روح و تجرّد آن از ماده اختصاص داده است، ما در اینجا برای نمونه فقط به ذکر دو سه عبارت از آثار مختلف او اشاره می‌کنیم «... گفتم از همین استدلال، و بررسی‌های دیگری که در این باره کرده‌ایم، این نتیجه به دست می‌آید که روح... جاودانی است. ولی مشاهده ذات حقیقی آن در مصاحبت تن و در حالی که آلودگی به پلیدی‌ها سیمای آن را دگرگون کرده است میّسر نیست. ماهیت راستین روح را فقط با دیده تفکر خردمندانه می‌توان دید. از این‌رو اگر بخواهی آن را چنان‌که به راستی هست ببینی باید دیده تفکر و خرد را بگشایی آنگاه درخواهی یافت که روح به مراتب زیباتر از آن است که تا کنون پنداشته‌ای و ماهیت عدل و ظلم و قابلیت و فساد را نیز روشن‌تر خواهی دید...» (جمهوریت ۶۱۱)

«سقراط گفت: نتیجه‌ای که از این تصدیق‌ها به دست می‌آید اینست که روح، خدائی و جاویدان و بسیط و توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند در حالی که تن فناپذیر و موقّت و از تفکر ناتوان است».(فایدون ۸۵)

«سقراط گفت: پس روح که خود نادیدنی و نامحسوس است و پس از آزادی از بند تن به جائی نادیدنی و پاک و آسمانی رهسپار می‌گردد و در عالم ارواح به خدای بزرگ و دانا می‌پیوندد ـ همان جائی که اگر خدا بخواهد روح من نیز به زودی خواهد رفت ـ چگونه ممکن است که پس از جدائی از تن نابود شود و چنان‌که بیشتر مردان می‌پندارند از بین برود؟ ... چنین امری ممکن نیست. راستی این است که اگر روح بتواند خود را مستقل و فارغ از تن نگاه دارد و نگذارد که چیزی از تن دامنش را بگیرد، بلکه همواره گریزان از تن و مشغول به خود باشد، یعنی به راستی دل به حقیقت بسپارد و در این اندیشه باشد که مرگ را با آغوش باز بپذیرد، پس از مرگ به جائی همانند خویش که نادیدنی و خدائی و جاویدان است روی می‌نهد و در آنجا به نیکبختی به سر می‌برد و از گمراهی و نادانی و ترس و شهوت و همه پلیدی‌های طبیعت بشری آزاد می‌شود و چنان‌که رازدانان می‌گویند با خدایان همنشین می‌گردد».(فایدون ۸۱)

و نیز درباره تزکیه و تهذیب نفس می‌نویسد:

«... کسانی که آداب تزکیه و تطهیر را به ما آموخته‌اند از دیرباز کوشیده‌اند با اشاره و کنایه به ما بفهمانند که هر که به رموز و اسرار پی نبرد و بی‌تزکیه و تطهیر به جهان دیگر برسد در گل و لای فروخواهد رفت، ولی آنکه پاک و مجرّد شود و آشنا به رموز و اسرار به سرای دیگر گام بگذارد با خدایان همنشین خواهد شد. آنان بر این عقیده‌اند که مدعیان بسیارند ولی مشتاقان و شیفتگان کم.(فایدون ۶۹)

و نیز «... گفتم: ولی پژوهش به ما نشان داد که نیروی شناسایی از آغاز در درون آدمی هست، همچنان‌که چشم را به‌تنهایی نمی‌توان به عقب برگرداند بلکه تمام تن باید از تاریکی به سوی روشنی گردانده شود، نیروی شناسایی نیز که در روح نهفته است باید به همراه خود روح از جهان کون و فساد به سوی جهان هستی جاویدان گردانده شود تا به تدریج به مشاهده هستی حقیقی خو گیرد و بتوان دیدار خورشیدی را که در آن می‌درخشد تحمّل نماید. خورشید درخشان جهان حقایق، چنان‌که گفتیم، ایده «خوب» است. ... این نیرو از آغاز در روح آنان هست منتها هنوز به سمتی که باید متوجه شود متوجه نشده است و به سوئی که باید بنگرد، نمی‌نگرد... نیروی شناسایی به احتمال قوی ناشی از جنبه خدایی وجود ماست... گفتم اگر چنان روحی را از آغاز کودکی می‌پیراستند و زوائدی را که به سبب زیاده‌روی در خوردن و نوشیدن و ارضای دیگر شهوات اطراف آن را فراگرفته و چون وزنه‌هایی از سرب پیوسته آن را به سمت پائین می‌کشاند، برطرف می‌ساختند و رویش را به سوی جهان حقیقت برمی‌گرداندند، نیروی بینائیش حقایق را به همان روشنی می‌دید که امروز امور زمینی را می‌بینند».(جمهوریت ـ کتاب هفتم ـ فقره ۵۱۹) عبارات فوق مقایسه شود با آیات نورانیِ قرآن کریم «و نفسٍ و ما سَوّیها، فَأَلْهَمَها فُجُورها و تَقویها، قد أفلحَ مَنْ زَکّیها و قد خابَ مَنْ دَسَّیها (شمس آیه ۱۰ـ ۷)

به‌عنوان آخرین محور مقایسه نگاه کوتاهی می‌افکنیم به دیدگاه افلاطون درباره مسئولیت اجتماعی انسان و نظام سیاسی اجتماعی مورد نظر؛ جایگاه مسئولیت سیاسی و اجتماعی در فلسفه افلاطون به قدری عمیق و بنیادی است که پاره‌ای از مفسران و صاحبنظران او را اساساً فیلسوفی سیاسی قلمداد کرده‌اند، اجمالا افلاطون فلسفه را ـ که در نظر او البته درک شهودی حقایق هستی و همان عرفان حقیقی است توأم با تفکر عقلانی ـ با سیاست و اداره جامعه دارای پیوندی ناگسستنی می‌داند. «... فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد. از این‌رو آدمیان هنگامی از بدبختی رهایی خواهند یافت که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند، یا کسانی که زمام امور را به دست دارند به فلسفه روی آورند و در آن به اندازه کافی تعمّق نمایند» (نامه شماره ۷ـ ۳۲۶) «... هیچ جامعه و هیچ فردی روی نیکبختی نمی‌بیند اگر زندگیش تابع دانش و تفکر و حق‌پرستی نباشد، خواه این سجایا در نتیجه مجاهدات روحی در او پدیدار شده باشد و خواه بر اثر تعالیم رهبران مذهبی» (نامه شماره ۷ـ ۳۳۶)

افلاطون ایده انسان کامل و حاکم الهی را در کتاب قوانین ابتدا با یکی دو اسطوره بیان می‌کند. «... می‌گویند «نستور» نه‌تنها در قدرت بیان، بلکه در خویشتن‌داری و رعایت اعتدال از همه آدمیان برتر بود. «نستور» در دوران جنگ تروا زندگی می‌کرد و امروز «نستوری» در جهان نیست. ولی چنین کسی، خواه در گذشته بوده باشد، خواه در آینده به جهان بیاید و خواه امروز در میان ما باشد، نه‌تنها خود در بلندترین پایه نیکبختی است بلکه کسانی هم که خویشتن‌داری را از او بیاموزند در نیکبختی از او کمتر نخواهند بود. این سخن را درباره همه انواع حکومت می‌توان گفت. پیدایی بهترین قوانین تنها آنجا امکان‌پذیر است که قدرتی کامل و مطلق با دانائی و خویشتن‌داری در یک تن جمع شوند و در غیر این صورت محال است».(قوانین کتاب چهارم ۷۱۲)، در اسطوره‌ای دیگر بیان می‌کند که انسان در زمان‌های دور در جامعه‌ای همانند بهشت زندگی می‌کردند و در سعادت کامل به سر می‌بردند، در آن جامعه رهبری انسان‌ها به عهده موجوداتی نیمه‌خدائی (دمون) بود زیرا «کرونوس» می‌دانست که هیچ جاندار فانی آن مایه قدرت روحی ندارد که همه امور بشری را به یاری اراده و نیروی خود اداره کند و با این حال دچار غرور نشود و لکه بیدادگری بر دامنش ننشیند... «...: حقیقتی که در این داستان نهفته است این است که اگر زمام حکومت در جامعه به دست خدائی نباشد، بلکه انسان فانی بر آن فرمان براند، درد و رنج آن جامعه هرگز پایان نخواهد یافت این داستان به ما یاد می‌دهد که باید زندگانی مردمان دوران کرونوس را سرمشق خود سازیم و آن عنصر ابدی و خدایی را که در ما نهفته است رهبر خود قرار دهیم و اداره امور خانه و جامعه خود را به دست آن بسپاریم و تنها فرمان خرد را در مقام قانون بنشانیم، زیرا آنجا که یک فرد یا یک الیگارشی یا دموکراسی که درونی آکنده از شهوت و هوس دارد و یگانه آرزویش ارضاء آن شهوت و هوس است و بدین جهت روز به روز خالی‌تر و بیمارتر می‌شود، زمام حکومت بر جامعه یا فردی را به دست گیرد، قوانین پامال می‌شوند و راه رهائی از هر سو مسدود می‌گردد».(قوانین ـ چهارم ـ ۷۱۴)

و به‌عنوان آخرین نمونه از گفتار افلاطون، این فراز بلند از کتاب قوانین را در معرض دیده خردبین خوانندگان قرار می‌دهم: «... بگوئیم: «ای مردم، آن خدائی که به قول پیشینیان، آغاز و انجام و میان، همه امور به دست اوست، پیوسته در راه راست پیش می‌رود. زیرا طبیعت او چنان است که هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد، بلکه مدار ابدی خود را می‌پیماید. عدالت همواره همراه او است و کسانی را که از قانون خدایی سربتابند به کیفر می‌رساند... اگر کسی به ثروت یا مقام یا زیبایی تن غرّه شود و به غرور گردن افرازد و از روی جوانی و نادانی گمان کند که نیاز به رهبر و فرمانده ندارد بلکه خود قادر است دیگران را رهبری کند، خدا او را به حال خود می‌گذارد، و او پس از آنکه از خدا جدا ماند در حلقه همکیشان خویش درمی‌آید و دوش به دوش آنان زندگی را با لگام‌گسیختگی به سر می‌برد و تخم آشوب و نفاق در جهان می‌پراکند. نخست به دید بعضی کسان

قهرمانی بزرگ می‌نماید ولی چندی نمی‌گذرد که در پنجه عدالت گرفتار می‌آید و به کیفر می‌رسد و بدین‌سان هم خود نابود می‌شود و هم تبار و کشورش تباه می‌گردد. با چنین نظمی که در جهان برقرار است مرد دانا چگونه کرداری باید پیش بگیرد و از کدام کار باید برحذر باشد؟ بدیهی است، هر کس باید در این اندیشه باشد که در سلک پیروان خدا درآید. ... برای ما معیار و اندازه هر چیز خداست نه چنان‌که بعضی می‌پندارند این یا آن آدمی. بنابراین هر که بخواهد محبوب خدا شود باید با همه نیروی خود بکوشد تا به حدّ امکان شبیه خود او شود. بدین‌جهت از میان ما تنها کسی محبوب خداست که خویشتن‌دار و از دایره اندازه و اعتدال پای به بیرون نمی‌گذارد. زیرا چنین کسی شبیه به خداست و هر که در زندگی رفتاری به عکس آن پیش گیرد شبیه خدا نیست بلکه ضد خداست...»(قوانین کتاب چهارم ۷۱۶)

ما بحثمان این است که افلاطون حرفش این است که انسان‌مداری را باید بگذاریم کنار. در مقابل این تفکر تفکر خودبنیاد و انسان‌مدار است و شما می‌بینید که پوپر بعد از ۲۵ قرن دعوایش در کتاب «جامعه باز» با افلاطون است. پوپر می‌گوید بشریت آخرش رسیده به اینجا که خودش برای خودش تعیین تکلیف کند اما افلاطون می‌گوید نه برای شما کس دیگری باید تعیین تکلیف بکند و بعد می‌گوید که افلاطون دارد برای حکومت‌های توتالیتر نسخه می پیچد.

آنچه می‌تواند به کار ما بیاید این است که ما ثابت کنیم که افلاطون متدین به یک دین الهی و توحیدی بوده است و این نقل‌قول‌ها این امر را هنوز اثبات نمی‌کند. بله ثابت می‌کند که افلاطون مثل پوپر پوزیتویست و حس‌گرا نبوده است و قائل به ماورای حس و خدا و خدایان بوده است، همان‌گونه که بسیاری از مکاتب شرک‌آلود مثل بودیسم یا هندوئیسم قائل به ماورا و نوعی از خدا هستند. و البته نیز ثابت می‌کند که افلاطون در مقایسه با متفکران مادی امروز ظاهرا حرف‌های بلندی دارد و البته این حرف‌های بلند را مثلا کنفوسیوس و دیگران هم دارند. همین و نه چیزی بیشتر.

■ ببینید، ما یک ضابطه‌ای را برای فلسفه الهی بیان کردیم، سخن ما در مورد محتوای ادیان است و به اصطلاح به موضوع «پدیدارشناسانه» نگاه می‌کنیم بحث ما اینست که انبیاء الهی صرفنظر از اینکه پیامبر بوده‌اند و کلامشان صادر از مبدأ قدسی و الهی است، محتوای پیامشان چیست، محورهای پنجگانه‌ای که به‌عنوان «فلسفه الهی» ذکر کردیم راجع به محتوای پیام آنها بود، هر مکتبی و فلسفه‌ای که انطباق بیشتری با محتوای پیام ادیان الهی داشته باشد الهی‌تر است و به گمان ما، افلاطون با همین محتوایی که علی‌رغم طولانی شدن این مباحث، به جهت مستند بودن آن، عرضه داشتیم الهی‌ترین فیلسوف و مکتب غیروحیانی است و میان اندیشه‌های افلاطون و مکاتب الهی و خصوصاً قرآن و خصوصاً مکتب تشیّع انطباق و تلائم کامل برقرار است. شما سئوالتان یک سوال بیشتر نیست و آن این است که ما که پیغمبر و ائمه را داریم چرا برویم سراغ اینها و بنده عرضم این است که مگر انبیاء و اولیاء آمدند چه بکنند؟ یعنی مگر ما از نظر دریافت هدایت نظری خصوصیتی در شخص آنها سراغ داریم؟

حتما در شخص آنها خصوصیت وجود دارد. اگر کسی همه حرف‌های انبیاء را تصدیق کند و همان حرف‌ها را تکرار کند اما به آنها به‌عنوان فرستادگان و رسولان الهی ایمان نیاورد، قطعاً متدین و مسلمان و مؤمن نیست و می‌شود کافر و مشرک.

■ خوب اگر شما تصورتان این است که وقتی ما می‌گوییم فلسفه یونان الهی است و یا اینکه اینها مردان موحد الهی هستند و شما بخواهید بگویید به کدام پیغمبر و کدام شریعت اقتدا می‌کند؟ بله به اون معنایی که شما میِ‌گویید یعنی با یک دیدگاه فقهی به مسئله نگاه کردن به آنها، اصلا الهی نیستند ولی به نظر بنده این بحث به این صورت کوچک‌ترین ارزشی از نظر معرفت شناسی ندارد و نمی‌تواند ما را به جایی برساند. مگر ما می‌خواهیم پشت سر افلاطون نماز بخوانیم ویا ذبیحه او را بخوریم که باید احراز کنیم اهل کتاب بوده و چه کتابی؟ ما می‌خواهیم ببینیم فکر افلاطون با تفکر ادیان الهی انطباق داشته یا مغایرت داشته است. اگر شما و همفکران شما فرمودند فلسفه یونان مشرکانه است ما گفتیم این فلسفه افلاطون، و این هم دین اسلام و مکتب تشیع، اینها تا چه حد با هم قابل انطباقند ـ در کلیات و اصول ـ دیگر منظور این نیست که از نظرگاه حرام و حلال فقهی به مسئله نگاه کنیم. این نگاه از جنبه معرفت‌شناسی که ما درصدد آن هستیم فاقد هرگونه اعتبار و اهمیت است. بله شما مشکل دیگری مطرح می‌کنید که می‌فرمائید حالا همه مطالب افلاطون و فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی هم خوب و قابل تأیید و موحّدانه، ولی ما که قرآن و ائمه را داریم چه نیازی به آنها داریم. اینجاست که ما باید ببینیم که نسبت عقل و عقلانیت با فلسفه چیست و نسبت فلسفه با قرآن چیست.

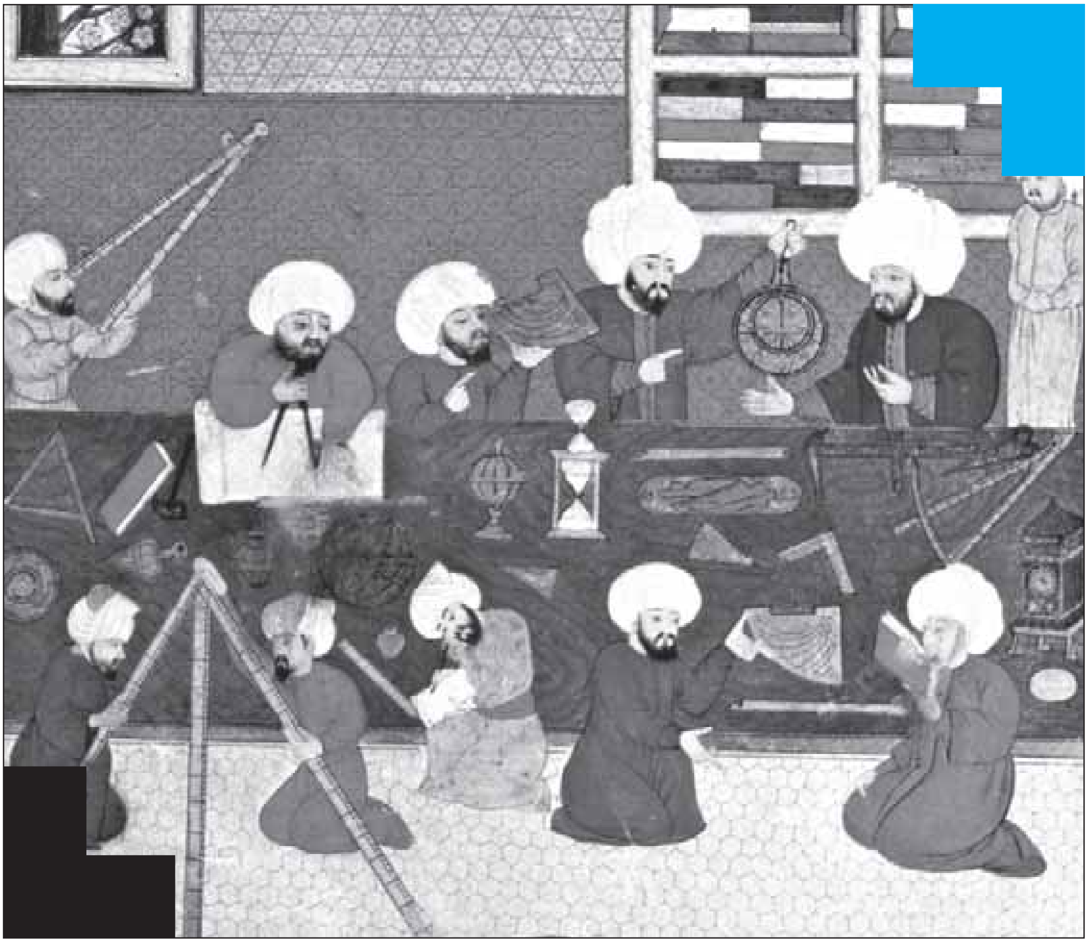
بسیار خوب بحث به جای مهمی رسید. انشاءالله در نشست بعدی بحث را از اینجا ادامه خواهیم داد.

نقد مشهورات

■ جابر بن حیان؛ واقعیت یا افسانه؟

مهدی نصیری

نقدمشهورات



با نگاهی به کتاب «مغز متفکر جهان شیعه»

جابر بن حیان؛ واقعیت یا افسانه؟

مهدی نصیری

www.ebnearabi.com

در باب اثبات مطلوبیت علوم مدرن غربی و عدم تعارض آن با دین و بلکه پیوند و تلائم آن با دین، ادله گوناگونی از سوی متدینین مطرح می شود که از جمله آنها استناد به شخصیتی تاریخی به نام جابر بن حیان است. چنین مشهور است که جابر بن حیان یکی از شاگردان برجسته امام صادق علیه السلام در علوم طبیعی و تجربی و از جمله علم شیمی و طب بوده و نظریه ها و رساله های علمی بسیاری که محصول تعالیم آن امام همام بوده است از خود به جای گذاشته است و این آثار در دسترس غربی ها قرار گرفته و مانند دیگر متون علمی ای که از تمدن اسلامی به غرب برده شد، در رنسانس علمی غرب سهمی به سزا داشته است و این بدان معناست که نه تنها تعارضی بین دین و به خصوص مکتب تشیع با علوم و تمدن جدید غربی نیست بلکه اساساً نوزایی علمی غرب مدیون و منبعث از تمدن اسلامی است.

در باب اثبات مطلوبیت علوم مدرن غربی و عدم تعارض آن با دین و بلکه پیوند و تلائم آن با دین، ادله گوناگونی از سوی متدینین مطرح می شود که از جمله آنها استناد به شخصیتی تاریخی به نام جابر بن حیان است. چنین مشهور است که جابر بن حیان یکی از شاگردان برجسته امام صادق علیه السلام در علوم طبیعی و تجربی و از جمله علم شیمی و طب بوده و نظریه ها و رساله های علمی بسیاری که محصول تعالیم آن امام همام بوده است از خود به جای گذاشته است و این آثار در دسترس غربی ها قرار گرفته و مانند دیگر متون علمی ای که از تمدن اسلامی به غرب برده شد، در رنسانس علمی غرب سهمی به سزا داشته است و این بدان معناست که نه تنها تعارضی بین دین و به خصوص مکتب تشیع با علوم و تمدن جدید غربی نیست بلکه اساسا نوزایی علمی غرب مدیون و منبعث از تمدن اسلامی است.

از جمله کتب و آثاری که در بزرگ نمایی جابر و القا و تثبیت این انگاره در محافل دینی ایران بسیار مؤثر بوده است، کتاب «مغز متفکر جهان شیعه» اثر گروهی از مستشرقان و خاورشناسان غربی است که توسط ذبیح الله منصوری در سال ۱۳۵۴ ه ش ترجمه و منتشر شده است که در باره این کتاب در بخش پایانی مقاله توضیحاتی را ارائه خواهیم کرد.

این انگاره مشهور تا چه حد با واقعیت منطبق است؟ مقاله حاضر در پی پاسخ به این سؤال است.

شاید مورخان و تراجم نویسان در مورد کمتر شخصیت تاریخی مانند جابر بن حیان اقوال متفاوت و متعارض ابراز داشته اند. اختلاف در مورد جابر از اصل وجود او آغاز و تا نام و تاریخ تولد و زادگاه و اقامتگاه و آثار و استاد و مذهب و تاریخ وفات و مدفن او دامن گستر می شود.

دکتر زکی نجیب محمود مصری، نویسنده یکی از معدود آثار نوشته شده در باره جابر بن حیان، متن کتاب خود را با این سطور آغاز می کند: «در باره زندگانی جابر بر خلاف انتظار جز اقوال متعارض بر جای نمانده است. اختلاف آراء در این زمینه به اندازه ای است که حتی عده ای منکر وجود تاریخی شخصی به نام جابر شده اند.»[1]

اختلاف در مورد نام جابر

از جابر گاه با کنیه ابو عبدالله و گاه با کنیه ابوموسی نام برده شده است. مورخان گفته اند، شاید این اختلاف ناشی از آن باشد که وی دو پسر به نام های عبدالله و موسی داشته است.[2]

اختلاف در تاریخ ولادت و زادگاه جابر

عده ای او را ایرانی و زادگاهش را طوس خراسان می دانند.[3] و عده ای دیگر او را اهل طرسوس (شهری در کشور سوریه) دانسته اند. روایت سومی نیز او را از صابئین حران می شمارد.[4] روایت چهارم مربوط به نویسنده ای آفریقایی است که جابر را اهل یونان دانسته است که به اسلام گرویده.[5] روایت پنجم او را کوفی می داند. ابن ندیم در کتاب الفهرست این قول را منسوب به شیعیان می داند.[6] در مورد تاریخ تولد او نیز نظری قطعی و واحد وجود ندارد اما در این نکته اتفاق نظر وجود دارد که وی در عهد هارون الرشید و دوران صدارت برمکیان می زیسته است.

اختلاف در تاریخ وفات و مدفن جابر

مدفن جابر نیز نامعلوم و سال وفات او نیز محل اختلاف است. حاجی خلیفه در کتاب کشف الظنون سال ۱۶۰ قمری و جلدکی وفات او را در عصر خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق) دانسته اند.[7]

اختلاف در مذهب جابر

عده ای او را شیعه و گروهی او را در زمره فلاسفه و گروهی دیگر او را در زمره صوفیه می دانند. نویسنده کتاب تحلیلی از آرای جابر بن حیان می گوید: «او در سیاست شیعه، در بحث و استدلال فیلسوف و در علم و دانش شیمیدان و بالاتر از همه اینکه یک صوفی بود.»[8] و بدین نحو جمع بین اضداد نموده است!

اختلاف در آثار منسوب به جابر

در این مورد که آیا همه کتاب هایی را که ابن ندیم در کتاب الفهرست، نوشته جابر دانسته است، واقعاً مربوط به جابر است یا نه نیز محققان اختلاف کرده اند. محقق غربی برتلو پاره ای از آثار منتسب به جابر را نوشته او ندانسته و معتقد است، نویسنده آثاری که فقط به زبان لاتین است، فردی لاتین زبان (زنده در قرون بعدی) بوده است که نام حقیقی خود را پنهان کرده و برای کسب شهرت نام جابر را بر کتابش نهاده است.[9]

علاوه بر این وقتی ابن ندیم از آثار جابر نام می برد، با تعابیری مواجه هستیم که مضطرب، اغراق آمیز و افسانه گونه به نظر می رسد. تقریباً در کمتر موضوع و علمی است که کتاب و رساله ای به جابر منسوب نباشد. ابن ندیم پس از ذکر نام ۱۱۲ کتاب و رساله جابر می نویسد: «و برای جابر علاوه بر اینها، ۷۰ کتاب دیگر است... و ده کتاب دیگر نیز به این ۷۰ کتاب اضافه می شود... محمد بن اسحاق به نقل از جابر می نویسد که بعد از این کتب، ۳۰ رساله دیگر تألیف کردم که بی نام هستند؛ سپس ۴ مقاله تألیف کردم... و بعد از آن ۱۰ کتاب نوشتم... ابوموسی همچنین می گوید: ۳۰۰ کتاب در فلسفه و ۳۰۰ کتاب در... و۱۳۰۰ رساله در صنایع مجموعه و ابزار جنگ تألیف کردم. سپس کتابی بزرگ در موضوع طب نوشتم و کتاب هایی کوچک و بزرگ به نگارش در آوردم و در دانش طب حدود ۵۰۰ کتاب تألیف کردم... کتبی در زهد و مواعظ و کتبی فراوان در عزائم نوشتم... و در مورد خواص اشیاء نیز کتاب های زیادی نگاشتم. پس از آن ۵۰۰ کتاب در رد فلاسفه نوشتم.»[۱۰]

همچنین گاه برخی نظرات تجربی منقول از جابر نیز هاله ابهام پیرامون این شخصیت علمی ـ اسطوره ای را غلیظ تر می کند:

«هر گاه گاو نری را ـ اگر سرخ رنگ باشد بهتر است ـ در خانه ای محبوس کنی و برایش گیاه حاشاشیا بریزی و در چهار طرف سقف آن چهار منفذ باز کنی و آن گاه گاو را به حال خود رها کنی تا بمیرد و متعفن شود، از آن زنبور عسل به وجود می آید...» !!؟[۱۱]

اکنون با این اوصاف باید به چند سوال در باره جابر پاسخ دهیم:

۱. آیا اساسا فردی به نام جابر بن حیان وجود خارجی داشته است؟

به نظر می رسد نتوان به راحتی وجود شخصی به نام جابر بن حیان را در تاریخ انکار کرد و باید این استدلال ابن ندیم را پذیرفت که بسیار بعید است که کسی یا کسانی آثاری را با زحمت و مشقت فراوان نوشته و به نام فردی مجعول به نام جابر بن حیان منتشر کرده باشند. ابن ندیم در کتاب الفهرست پس از ذکر این نکته که جماعتی از اهل علم و اکابر وراّقین گفته اند که این مرد یعنی جابر اصل و حقیقتی ندارد و بعضی از آنان گفته اند که تصنیفی جز کتاب الرحمة نداشته و این مصنفات را مردم تصنیف نموده و به وی نسبت داده اند، می نویسد: «اگر شخص دانشمندی بنشیند و خود را به رنج بیندازد و کتابی در دو هزار ورق تصنیف کند و پس از آنکه روح و قریحه خود را در تنظیم آن به زحمت انداخته و در نوشتن و استنساخ آن تحمل رنج کرده، کتاب را به دیگری خواه وجود داشته یا وجود نداشته باشد نسبت بدهد، نوعی نادانی است و هیچ کس چنین کاری نمی کند و کسی که ساعتی با علم سر و کار داشته باشد بدین کار تن در نمی دهد. چه فائده و نتیجه ای در این کار متصور است ؟ این مرد (جابر) به حقیقت وجود داشته و احوال وی آشکار و مشهور است و تصنیفاتش بسیار» [۱۲]

شاید مورخان و تراجم نویسان در مورد کمتر شخصیت تاریخی مانند جابربن حیان اقوال متفاوت و متعارض ابراز داشته اند. اختلاف در مورد جابر از اصل وجود او آغاز و تا نام و تاریخ تولد و زادگاه و اقامتگاه و آثار و استاد و مذهب و تاریخ وفات و مدفن او دامن گستر می شود.

در هر صورت مشخص نبودن زادگاه و تاریخ دقیق تولد و وفات و مدفن او و حتی اختلاف در مذهب و برخی از آثار منتسب به او نمی تواند ادله ای کافی برای انکار اصل وجود او باشد.

۲. آیا جابر شیعه و از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است؟

اثبات شیعه بودن جابر و اینکه از اصحاب و شاگردان امام صادق علیه السلام بوده است، امری دشوار و فاقد ادله کافی و اطمینان بخش است وتنها شواهدی اندک بر این ادعا می توان برشمرد. عده ای این تعبیر را در برخی آثار جابر مبنی بر اینکه «مولا و آقایم جعفر چنین گفت...» دلیل بر مدعای فوق گرفته اند و این در حالی است که برخی مورخین گفته اند که مقصود او از مولایم جعفر، جعفر برمکی ـ که جابر روابط نزدیکی با برمکیان داشته است ـ بوده است[۱۳] اما شواهد متعددی بر خلاف این ادعا که جابر شیعه و از شاگردان و اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است وجود دارد:

۱. اینکه عده ای از مورخین او را صوفی و یا فیلسوف دانسته اند شاهدی بر این است که او از زمره شیعیان خارج بوده است چرا که شیعه در آن زمان در برابر تصوف و فلسفه موضعی مخالف داشته است. هشام بن حکم که از شاگردان برجسته امام صادق علیه السلام بوده است، ردیه ای بر ارسطو در مبحث توحید داشته است و اساسا به خاطر مخالفتش با فلسفه مورد پیگرد حکومت بنی عباس بوده است. سفیان ثوری که از صوفیان سرشناس آن دوره بوده است، در جبهه مخالف امام صادق علیه السلام بوده است که ماجرای رخ داده بین او و امام علیه السلام مشهور است و خلاصه اینکه هیچ پیوندی بین فلسفه و تصوف با تشیع در آن روزگار نمی توان سراغ داد بلکه همه شواهد بر خلاف آن است. (در ادامه همین مقاله در این باره بیشتر خواهیم نوشت)

۲. نکته بسیار مهم آن که هیچ یک از کتب رجالی متقدم و متاخر شیعه (به استثنای کتاب رجالی مرحوم آقای خویی که در باره آن نیز توضیح خواهیم داد) نامی از جابر بن حیان به عنوان شاگرد و یکی از اصحاب امام علیه السلام نبرده اند و این در حالی است که کتب رجالی ما حاوی سرگذشت و زندگینامه بسیاری از روات و اصحاب ائمه علیهم السلام است که تنها چند روایت و بلکه یک روایت در موضوعات دینی و فقهی و یا طبی و یا دیگر موضوعات از امام علیه السلام نقل کرده اند. و حتی در این کتب بعضا سرگذشت کسانی که از مخالفان ائمه بوده اند نقل شده است؛ حال چگونه است که از جابر بن حیان که دهها کتاب و رساله تحت تعلیم و

اشـراف امام صادق علیه السلام نوشـته است، در این کتب اسمی برده نمی شـود؟ عـلاوه بر این هیچ روایـت و مطلبی هم در هیچ موضوعی به نقل از جابر در کتب و منابع روایی شـیعه وجود ندارد. تنهـا در بحارالانوار یـک بار نام جابر بن حیـان ضمن بیان علامه مجلسی (ره) آمده است که او را از علمای نجوم و «صاحب صادق» ذکر کرده و اینکه ابن ندیم او را از رجال شیعه دانسته است. علامه مجلسـی این مطلب را در ذکر علمای شـیعه آشـنا با علم نجوم از کتاب فرج المهموم سید علی بن طاووس حلی نقل کرده است.[۱۴]

در کتاب مستدرک الوسائل نیز دوبار نام جابر بن حیان آمده که تکراری است و روایت حاکی از آن است که بین جابر و امام صادق علیه السلام نامه نگاری می شده است:

«عـن جعفر بن جابر الطائی عن موسـی بـن عمر بن زید عن عمر بن یزید قال کتب جابر بن حیان الصوفی الی ابی عبدالله علیه السلام فقال: یا ابن رسول الله منعتنی ریح شابکه شبکت بین قرنی الی قدمی فادع الله لی، فَدَعا له و کتب الیه: علیک بسـعوط العنبر و الزنبق علی الریق، تعافی منها ان شـاء الله . ففعل ذلک فکانها نشط من عقال»[۱۵]

۳. و اما آمدن اسـم جابر در کتاب معجم الرجال آیت الله خویی (ره) نه به نقل از منابع رجالی و حدیثی شیعه که به نقل از فهرست ابن ندیم و آثار نوشته شده معاصر و نیز به نقل از مستشرق معروف جرجی زیدان اسـت (در این باره که چرا مستشـرقین این همه به معرفی جابر به عنوان یک مسلمان و شیعه از خود علاقه نشان داده اند توضیـح خواهیم داد.) مرحوم آقای خویی در ذیل واژه جابر بن حیان می نویسـد: « ابوموسی صوفی طرطوسی از مشاهیر اصحاب متقدم ما اسـت که عالم به فنون غریبه بوده اسـت و برای او آثار تالیفی فراوانی بوده اسـت که از امام صادق علیه السـلام فراگرفته اسـت. عده زیادی از این که شیخ طوسی و نجاشی زندگینامه جابر بـن حیان را در کتب رجالی خود ذکر نکرده اند تعجب کرده اند. در احوال جابر کتب زیادی تالیف شده است که علاقه مندان می توانند به آن مراجعه کنند. بر اسـاس آنچـه که در مجله الهلال از جرجی زیدان نقل شده است: جابر از شاگردان امام صادق علیه السلام بوده است و شگفت ترین چیزی که در باره جابر وجود دارد این است که اروپایی ها در مورد جابر اهتمام بیشـتری از مسلمین و عربها داشته اند و در باره جابر و آثار او مطالب و مقالات زیادی نوشته اند و گفته اند که او اولین کسی است که اساس شیمی جدید را پی ریزی کرده اسـت. کتابهای جابر در کتابخانه های اروپاییان فراوان است و او تا ابد حجت شرقی بر غربی است.»[۱۶]

۴. مهمتر و اساسی تر از آنچه در بالا گفته آمد، این نکته است که با فرض پذیرش این مسـاله که جابر علوم خود را در موضوعات و مسـائل طبیعی مانند شـیمی و طب از امام صادق علیه السـلام گرفته باشـد و غربی ها نیز در دوره رنسـانس با استفاده و دستمایه قرار دادن آثار جابر و امثال او به برخی علوم مدرن رسـیده باشـند، این موضوع هرگز نمی تواند اثبات گر مطلوبیت و مشـروعیت علوم مدرن باشد زیرا اگر چه این حرف فی الجمله قابل پذیرش است که تحولات علمی و تکنیکی غرب جدید با علوم سنتی متخذ از جوامع اسلامی مرتبط بوده است، اما باید به این مهم توجه داشت که علوم مدرن با علوم سـنتی متناظر خود تفاوت کیفی و ماهوی پیدا کرده اند و فی المثل شیمی و طب مدرن تداوم کمال یافته شیمی و طب سنتی نیستند. طب مدرن اگر چه بسیاری از موفقیتهایش را مرهون و بلکه به سـرقت گرفته از طب سـنتی است اما در این طب، مبانی اساسـی طب سـنتی که مبتنی بر مزاجها و اخلاط چهار گانه است (و در روایات طبی ما نیز بر صحت این مبانی تصریح شـده است) به کلی انکار می شـود و شیوه دیگر در پیش گرفته می شود که در ابعادی برای بشـریت فاجعه آمیز بوده است.

مورخیـن علم این نکته مهم را یاد آور شده اند که علوم مدرن غرب زاییده برخی مبانی و مبادی خاص نظری و فکری بوده است. در بررسی مبادی علوم جدید، باید قبل از هر چیز به این نکته اشاره نمـود که مهمترین نقطه عزیمت علـم جدید، کـه دسـتاوردهای عظیـم تکنولوژیـک بـه همراه داشـت، «میل به استیلا و تسلّط بـر طبیعـت» بود که ایـن خود، ناشـی از مبانی جدید دیگری بود کـه در غرب پا گرفت و به ظهور مذهب اصالت انسان (اومانیسم)، انجامید.

مفهـوم عریـان مذهـب اومانیسـم، خـدا انگاری انسـان و انتقـال صفـات خدایـی چون خالقیـت، قادریـت، رازقیـت، صانعیـت، و... به انسان بود. با ظهور و غلبه اومانیسـم، شـاهد تولد انسانی هسـتیم که تعالی و رسـتگاری را در خضوع و خشوع در برابـر خدا و به تبع آن فروتنی در برابر طبیعت و مهرورزی نسبت بـه دیگر موجـودات و اشـیا که مخلوقات خداوند و تسبیحگوی او محسوب می‌شوند، نمی‌بینند بلکه خود بـر اریکه خدایی تکیه زده و مقصودی جز کسب اقتدار، استیلا بـر محیط و طبیعت، تمتّع بی حد

هیچ یـک از کتب رجالـی شـیعه نامی از جابـر بن حیـان به عنوان شـاگرد و یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام نبرده اند و این در حالی اسـت کـه کتـب رجالـی ما حـاوی سرگذشـت و زندگینامه بسـیاری از روات و اصحـاب ائمه اسـت کـه تنهـا چند روایـت و بلکـه یـک روایـت در موضوعات دینی و فقهی و یا طبی و یا دیگـر موضوعات از امام نقل کرده اند و حتی در این کتب بعضا سرگذشت کسانی که از مخالفـان ائمه بوده اند نقل شـده اسـت؛ حال چگونه اسـت که از جابـر بـن حیان که دهها کتاب و رساله تحت تعلیم و اشـراف امـام صـادق علیـه السلام نوشـته است، در ایـن کتب اسـمی برده نمی شود؟

و مـرز از دنیـا و میل به خلـود و جاودانگی در آن نـدارد. در چنین فضایی اســت که مبادی و بنیانهای علم جدید، پی‌ریزی می‌شـود وتعریف «علم» به‌کلّی دگرگون می‌شود:

«با پیدایش فلســفه جدید غرب، هوایی آمده است که در جانها می‌نشـیند و مردمان را به مقصدی که خود دارد، می‌رسـاند. به این معنی که اگر فلسفه جدید نبود، علم جدید هم پیدا نمی‌شد.»[۱۷]

فروغی در کتاب سـیر حکمت در اروپا می نویسـد: جوهر علم جدید در این سـخن قصار فرانسـیس بیکن (۱۶۲۶–۱۵۶۱) نمایان است که می‌گفت: «علم، قدرت است؛ و «کسب علم، برای تحصیل قدرت بر تصرف کردن در طبیعت یعنی تغییر و تبدیل اجسام؛» [۱۸]

بیکـن همچنین می‌گـفـت: «علوم بر جای خـود متوقف مانده اسـت... و سـنت و روش مدارس، پیروی شاگردان از استادان است نه پرورش مخترعان و کاشـفان... آنچه باید گرفت عمل اسـت نه عقیده. کوشـش من این نیسـت کـه آیینی نو بیـاورم یا عقیده‌ای تأسـیس کنم بلکه هم ّمن آن اسـت که فایده‌ای برسانم و قدرتی ببخشـم... نمی‌توان بر طبیعت مسلط شـد مگر آن که طبیعت زیر فرمان ما باشـد. اگـر از قوانین طبیعت آگاه شـدیم، بر آن فرمانروا خواهیم گشت، در صورتی که اکنون به علت جهل و نادانی، برده آن هسـتیم. علم، راهی است به سوی مدینه فاضله... [باید] بطور کلی، خاک دور و بر ریشه علوم را بکنیم و زیر و رو کنیم.»

ویل دورانت پس از نقل این مطلب در کتاب «تاریخ فلسـفه»، می‌نویسـد: «اینجاسـت کـه نخسـتین بار صدا و آهنگ دانش نو به گوش می‌رسد.»[۱۹]

بیکـن و دیگـر بنیان‌گزاران فلسـفه جدیـد غـرب، متفکران قرون وسطی و فلاسفه متافیزیك و علمـای دینی را از این بابت که برای علم، شـأن تفسـیر و تعبیر عالـم و ادراك حقایـق ماورایی، قائـل بودند و علـوم طبیعی را از ایـن جهت که مـاده و طبیعت را مورد مطالعـه قـرار می‌دهد، در مرتبتـی پایین‌تـر از الهیات قرار می‌دادند و با عنـوان علوم اخس ّ (در برابر علوم اشـرف) از آن یاد می‌کردند، مورد حمله و اسـتهزاء قـرار می‌دهند و اعـلام می‌کنند کـه از این پس بایـد راه جدیدی در علم گشـود و اگر گذشـتگان، علم را برای تفسـیر و تعبیر عالم می‌خواسـتند، ما باید علم را برای تغییر عالم بخواهیم.

مورخین علم این نکته مهم را یاد آور شده اند که علوم مـدرن غرب زاییده برخـی مبانی و مبـادی خاص نظری و فکری بوده اسـت. در بررسـی مبـادی علوم جدید، بایـد قبل از هر چیز به این نکته اشاره نمود که مهمترین نقطه عزیمت علم جدید، که دسـتاوردهای عظیـم تکنولوژیـک به همراه داشت، «میل به استیلا و تسـلط بـر طبیعت» بود که این خود، ناشی از مبانی جدید دیگری بـود کـه در غـرب پـا گرفـت و بـه ظهـور مذهب اصالت انسـان (اومانیسم)، انجامید.

از جمله کسـانی که به مبادی خاص علم جدید و تفاوت آن با علوم سنتی توجه کرده است، شهید آیت الله مطهری (ره) است:

«در حدود چهار قرن پیش، یعنی در قرن شـانزدهم، تحولی در علم و منطق پیدا شـد و دو نفر از فیلسـوفان بزرگ جهان که یکی انگلیسـی (بیکن) و دیگری فرانسـوی (دکارت) است، پیشرو علم جدید خوانده شـدند. بالخصوص بیکن، نظری در باب علم دارد که این نظر، همه نظریات گذشته را دگرگون کرد. ... قبل از بیکن، اکابر بشـر اعم از فلاسفه ـ بالخصوص ادیان ـ علم را در خدمت حقیقت گرفتـه بودند نـه در خدمت قدرت و توانایی؛ یعنی وقتی انسـان را تشویق به فراگیری علم می‌کردند، تکیه‌گاه این تشویق این بود که ای انسان، عالم باش! آگاه باش! که علم، تو را به حقیقت می‌رساند، علم وسیله رسـیدن انسان به حقیقت است، و به همین دلیل، علم، قداسـت داشـت، یعنی حقیقتی مقدس و مافوق منافع انسان و امور مـادی بود. بیکن نظر جدیدی ابراز کرد و گفت: اینها برای انسـان سرگرمی است که دنبال علم برود برای این که می‌خواهد حقیقت را کشف کند. انسان علم را باید در خدمت زندگی قرار دهد، آن علمی خوب است که بیشـتر به کار زندگی انسان بخورد، آن علمی خوب اسـت که انسـان را بر طبیعت مسلط کند، آن علمی خوب است که به انسـان توانایی بدهد. این بود که علم، جنبه آسـمانی خودش را به جنبه زمینی و مادی داد، یعنی مسـیر علم و تحقیق عوض شد و علم در مسیر کشف اسرار و رموز طبیعت افتاد، برای این که انسان بیشـتر بر طبیعت مسلط شـود و بهتر بتواند زندگی کند و به عبارت دیگر، رفاهش را بهتر و بیشتر فراهم کند. .... علم دیگر آن قداست و والایی و مقام مقدس و طهارت خود را از دست داد. در تحصیلات جدید که ادامه همان روش بیکن اسـت، اصلا مسئله تعلیم و تعلّم، آن قداسـت خود را به کلی از دسـت داده است. یك دانشجو وقتی تحصیـل می‌کند، تحصیل برای او یك عامل مقدماتی برای زندگی است. طبق این روش، دیگر فرقی نیست بین این که یك انسان در مدرسه و دانشـگاه درس بخواند برای این که فردا دکتر و مهندس شـود و یك زندگی خوب فراهم کند و یا این که در بازار، شـاگرد یـك تاجر و یا یك عطار و بقال بشـود. او دنبال پول می‌دود و آن دیگـری هم دنبال پول مـی‌دود. بیکن گفت: علم برای قدرت و در خدمـت قدرت، دانایی برای توانایی نـه برای چیز دیگر. این نظریه در ابتـدا اثـر بد خودش را ظاهر نکرد ولی تدریجاً که بشـر از علم، فقط توانایی و قدرت می‌خواسـت، به جایی رسـید که همه چیز در خدمـت قدرت و توانایی قرار گرفت. الان چرخ دنیا بر این اسـاس می‌گردد که علم به طور کلی در خدمت قدرتهاست. هیچ وقت در دنیا، علم به اندازه امروز، اسیر و در خدمت زورمندان و قدرت‌مندان نبوده اسـت و علمای تراز اول عالم، اسیرترین و زندانی‌ترین مردم دنیا هسـتند. عالم‌ترین فرد، مثلا آقای انیشتن است ولی انیشتن در خدمت کیست؟ در خدمت روزولت. انیشتن نوکر آقای روزولت است و نمی‌تواند نباشـد. راهی که بیکن طی کرد، خواه‌ناخواه به آنچه که ماکیاول گفته است، منتهی می‌شود.»[۲۰]

برتراند راسل نیز درباره تغییر جهت و سیر علم از عشق به حقیقت، به میل به قدرت و سلطه بر طبیعت، توصیف گویایی دارد: «علم در آغاز، مرهون وجود کسانی بود که عاشق جهان بودند. آنان زیبایی ستارگان و دریا و جمال نسیم و کوه‌ها را ادراک می‌کردند و چون عاشق آن‌ها بودند، فکرشان معطوف به آنها بود و می‌خواستند آنها را بهتر از آنچه یك تفكر ساده و سطحی فهمیده می‌شود، بشناسند. جهان به گفته هراکلیتوس «آتش جاویدانی است که شعله‌های تازه‌ای از یك سوی آن سر برمی‌آورد و از سوی دیگر شعاع‌هایش به افول می‌گراید». تحرك علمی امروز نیز بقایای عشق ایشان است که قدم به قدم با پیشرفت علم، انگیزه عشق به تدریج ضعیف شده و انگیزه قدرت که نخست دنباله‌رو قافله علم بود، به برکت پیروزی پیش‌بینی نشده خود، مقام سرکردگی یافته است. عشاق طبیعت محروم شده و دشمن طبیعت به پاداش رسیده است. فیزیك با هر قدمی که به پیش برداشته، ما را به تدریج از شناخت چیزی که آن را ماهیت جهان طبیعت می‌نامیم، محروم‌تر کرده است. علم که در آغاز پیرو حقیقت بود، اینك با آن سر جدال دارد. بدین ترتیب هر قدر که به عنوان عاشق از دنیا دوری گزینیم، همان اندازه به عنوان صاحب فن‌آوری بر آن چیره می‌شویم.»[۲۱]

متفکر شهید آوینی نیز به تفاوت ماهوی علوم سنتی و مدرن توجه عمیق داشته است . از نظر او علوم مدرن دارای اختصاصاتی کاملا متمایز از علوم سنتی است. آوینی در نقدهای خود به علوم مدرن به این اختصاصات اشاره می کند:

۱. علم جدید ماده زده و مبتنی بر اصالت حس است و همه امور همچون پدیده‌هایی صرفاً فیزیکی و مادی مورد بررسی قرار می‌گیرند.[۲۲]

۲. علوم جدید به تبع ماده زدگی شان از هستی راز زدایی می‌کنند .در علم جدید بدن چون کارخانه ای انگاشته می‌شود با دستگاه‌های دقیق و منظم که بی وقفه کار می‌کنند و در این قیاس، مرگ ـ این سرالاسرار عالم وجود ـ وقفه ای است که در کار این ماشین پیچیده می‌افتد .حیرت انسان علم زده و مسیطرِ تکنولوژی نیز در برابر وجود » ،اعجاب در برابر پیچیدگی « است نه » حیرت در برابر راز.« [۲۳]

۳. فهم علم جدید از علیت چیزی بیشتر از سببیت فیزیکی و شیمیایی نیست .عقل علمی‌جدید از یک سو انسان را به جایی کشانده که «علیت» را فقط در« سببیت فیزیکی و شیمیایی» می‌بیند و نمی‌تواند هیچ صورت دیگری برای علیت تصور کند و از سوی دیگر ،همه تلاش‌های بشر را در طول تاریخ فقط متوجه توسعه تولید غذا و تأمین حوایج مادی و گسترش تمدن می‌بیند ... و لذا در تنظیم تمدن فقط به سراغ مدارک و وقایعی رفته‌اند که این نحو تفکر را تأیید می‌کند و همه وقایع دیگر را، هر چند همچون طوفان نوح مقیاس جهانی داشته باشند، از تاریخ مدون حذف کرده‌اند. اگر نوح نبی (ع) کشتی بخار ساخته بود، می‌توانست جایی در تاریخ تمدن بیابد، اما کشتی او، آن‌سان که در قرآن مورد تصریح قرار گرفته است، با «بسم‌الله» هدایت می‌شد ـ بسم‌الله مجریها و مُرسیها ـ و «بسم‌الله» نیز موتوری نیست که بتواند مورد تشریح قرار بگیرد و قطعات مختلف آن نام گذاری شود!.[۲۴]

۴. علم جدید نه تنها انکشاف از حقیقت نمی‌کند بلکه خود حجاب حقیقت است.[۲۵]

۵. علم جدید از فهم ماهیت و کل نگری عاجز است و فقط به نسبتها و مقادیر می‌پردازد و خود از تحلیل این نسبت‌ها و مقادیر و اسباب در یک حکم و نظریه کلی عاجز است .علم «اصولاً متعرض ماهیات نمی‌شود و اگر آن را متکفل جهان‌شناسی کنیم ،لاجرم کار را به کفر و الحاد خواهد کشاند.[۲۶]

۶. «علوم امروزی دانشِ تصرف در عالم و غلبه بر طبیعت هستند و در این زمینه میان علوم تجربی و علوم انسانی تفاوتی نیست. با این ترتیب پر روشن است که دانش‌آموز باید از همان آغاز ورود اجباری به مدرسه با ریاضیات که صورت علوم امروزی است آشنا شود و بعد رفته رفته حساب استدلالی و هندسه تحلیلی و فیزیک و شیمی و آمار و حساب احتمالات بیاموزد و با متدولوژی علوم ـ که این‌روزها به آن فلسفه می‌گویند ـ این مواد درسی پراکنده را به یکدیگر پیوند دهد. غایت این دوران طولانی آموزش چیست؟ آیا انسان بعد از طی مراحل و اخذ مدرک مهندسی یا دکتری صاحب اخلاق حسنه می‌شود و به بهشت می‌رود؟ خیر، اصلا این سؤال بسیار مسخره است. همه ما می‌دانیم که در بهشت دری به نام هندسه یا ریاضیات وجود ندارد. این نظام آموزشی بر محور تعلیم و تربیت مطلق یا تعلیم و تربیت اخلاقی انسانی طراحی نشده است بلکه هدف اصلی آن آموزش مهارت‌های فنی لازم و تأمین کادرهای تخصصی برای دست‌یافتن به توسعه‌یافتگی است.»[۲۷]

ربط بین علوم سنتی و مدرن با این تبیین که علوم مدرن تداوم منطقی و تکاملی علوم سنتی است، امری غیر واقعی و ناشی از عدم وقوف بر ماهیت و سمت و سوی علوم و تمدن مدرن است. از این رو حتی اثبات این مساله که جابر بن حیان شاگرد امام صادق علیه السلام بوده و علوم خود را از آن امام همام اخذ کرده است و غربیها با دستمایه قرار دادن علوم جابر و امثال جابر به علوم جدید رسیده اند، نمی تواند دلیلی برای مشروعیت بخشی به علوم جدید باشد.

و نتیجه این که بشر جدید با این علوم در جهل و خرافاتی عمیق تر از همیشه فرو رفته است :

« آیا به راستی انسان با این علوم از خرافات و جهل نجات پیدا

کرده و یا نه، در جهل و خرافاتی بسیار عمیق‌تر فرو رفته است؟»[۲۸]

آوینی همچنین به تفاوت ماهوی علوم سنتی و مدرن تصریح می کند:

«مقصود حقیر از علومی که مذکور افتاد ـ ریاضیات، هندسه، هیأت و نجوم، طب و سیاست ـ هرگز آن چیزی نیست که امروزه در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود . سیری که بشر غربی در قرون جدید در جهت جدایی علم و دین از یکدیگر پیموده به تغییری اساسی در مبانی و مفاهیم علم ـ به مفهوم رایج آن ـ منجر شده است تا آنجا که دیگر نمی‌توان گفت مقصود امروزی ما از هندسه و هیأت و طب و سیاست و دیگر علوم همان چیزی است که مورد نظر قدما بوده است ....فی‌المثل در مورد طب نباید پنداشت که علم پزشکی امروز صورت تکامل یافته طب قدیم است؛ علم پزشکی اصولاً بر مبانی دیگری استوار است. در قدیم انسان را از یکسو جزئی از طبیعت و از سوی دیگر جامع همه طبایع می‌دانسته‌اند و بدین ترتیب سعی می‌کرده‌اند که نظم داخلی بدن انسان را دقیقاً در انطباق با طبیعت خارج شناسایی کنند ....آنچه در زمینه علم طب و پزشکی امروز گفتیم درباره همه علوم دیگر، حتی ریاضیات و هندسه نیز صادق است. همه این علوم در گذشته بر مبانی دیگری استوار بوده‌اند و فی‌مابین آنها و مجموعه اعتقادات مذهبی و فلسفی انسان پیوندی کامل برقرار بوده است. این پیوند اکنون بریده شده و به اعتقاد حقیر این انقطاع نه به‌علت تخصصی شدن علوم بلکه به‌علت جدایی علم و دین از یکدیگر حاصل شده است . تخصصی شدن علوم، خود معلول همین جدایی است و البته پر روشن است که اگر این تخصصی شدن بیش از حد اتفاق نمی‌افتاد ، هرگز بشریت به تکنولوژی امروز دست نمی‌یافت.»[۲۹]

بر اساس آنچه گفته شد ربط بین علوم سنتی و مدرن با این تبیین که علوم مدرن تداوم منطقی و تکاملی علوم سنتی است امری غیر واقعی و ناشی از عدم وقوف بر ماهیت و سمت و سوی علوم و تمدن مدرن است. از این رو حتی اثبات این مساله که جابر بن حیان شاگرد امام صادق علیه السلام بوده و علوم خود را از آن امام همام اخذ کرده است و غربیها با دستمایه قرار دادن علوم جابر و امثال جابر به علوم جدید رسیده اند، نمی تواند دلیلی برای مشروعیت بخشی به علوم جدید باشد.[۳۰]

نگاهی به کتاب «مغز متفکر جهان شیعه»

همان گونه که گفتیم نمی توان به راحتی منکر اصل وجود شخصی به نام جابر بن حیان شد اما از سوی دیگر جابر بن حیان

نمی توان به راحتی منکر اصل وجود شخصی به نام جابر بن حیان شد اما از سوی دیگر جابر بن حیان شیعی و شاگرد ویژه امام صادق علیه السلام با این عرض و طول، ساخته و پرداخته شرق شناسان غربی است که از جمله در کتاب «مغز متفکر جهان شیعه» صفحات متعددی به جابر بن حیان به عنوان شاگرد برجسته امام صادق علیه السلام اختصاص داده شده است، اما چرا برخی از مستشرقان به چنین شخصیت سازی دست زده اند و این همه بر شیعی بودن جابر اصرار ورزیده اند؟

شیعی و شاگرد ویژه امام صادق علیه السلام با این عرض و طول، ساخته و پرداخته شرق شناسان غربی است که از جمله در کتاب «مغز متفکر جهان شیعه» صفحات متعددی به جابر بن حیان به عنوان شاگرد برجسته امام صادق علیه السلام اختصاص داده شده است، اما چرا برخی از مستشرقان به چنین شخصیت سازی دست زده اند و این همه بر شیعی بودن جابر اصرار ورزیده اند؟

اولا باید دانست که شرق شناسی (مطالعه شرق و کند و کاو پیرامون فرهنگ و تمدن شرق توسط عده ای غربی) پیوندی وثیق با میل مدرنیسم غربی به سلطه بر شرق و کل عالم دارد. مطالعات مستشرقان عموما (برخی آگاهانه و برخی بی اطلاع از طرح استعماری ای که در آن واقع شده بودند) در خدمت بسط نفوذ و سلطه غرب قرار داشته است و به گفته محققان باید شرق شناسی را به دو مقطع تقسیم کرد:

۱ـ روزگاری که مطالعات شرق‌شناسانه زمینه‌ساز سلطه و استعمار اروپا و غرب است. در این مقطع، شرق و آداب و سنن ملل شرق با نظر تحقیر و تخطئه، و نمادی از عقب‌ماندگی و توحش، مورد مطالعه و نگارش قرار می‌گیرد.

۲ـ روزگاری که نهضت‌های ضداستعماری در کشورهای شرقی پا می‌گیرد. در این مقطع، شرق‌شناسی چهره عوض می‌کند و تحقیر، جای خود را به تعظیم و تکریم می‌دهد اما به دنبال کسب این نتیجه که شرقی‌ها، در شناخت خود، چشم به دهان غربی‌ها داشته باشند و در نهایت با ملاک‌های غربی، به شناخت و نقد خویش بپردازند. در هر صورت، حاصل هر دو مقطع شرق‌شناسی، اثبات سیادت غرب و القای آموزه‌های غربی بوده است.[۳۱]

و به تعبیر دیگر، شرق شناسی در مقطع دوم فعالیت خود تلاش نمود تا عقلانیت مدرن غربی را بر فکر و روح شرقی ها و به خصوص مسلمین چنان غالب کند که آنها بی آن که اغلب خود بدانند با عقلانیت غربی به تحلیل عالم و آدم بنشینند و به همان نتایجی برسند که غربی ها می خواهند.

مستشرقان در این مسیر از شگردهای گوناگونی استفاده کرده اند که از جمله آنها دادن امتیازاتی اندک و جزیی به شرقی ها و مسلمین و گرفتن امتیازاتی بزرگ از آنها به نفع خود بوده است و یا به تعبیر دیگر پذیرش و اعتراف به حقیقت هایی اندک برای پایمال کردن حقایقی بزرگتر و اثبات باطلهایی بزرگ از جمله شیوه های کاری شرق شناسان بوده است. از جمله نمونه هایی که می توان در این باره سراغ داد، کتاب «مغز متفکر جهان شیعه» اثر

بیش از بیست مستشرق اروپایی وابسته به مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ فرانسه است. بدون شک این کتاب و ترجمه آن به زبان فارسی توسط آقای ذبیح الله منصوری[۳۲] در القای بعضی انگاره های مورد نظر غربی ها از جمله مشروعیت بخشی به نهضت رنسانس و مدرنیته غربی نقشی چشمگیر داشته است. این کتاب به دلیل ستایشهای (اگر چه سطحی و غرض دار) از امام صادق علیه السلام مورد توجه و مطالعه بسیاری از شیعیان اهل مطالعه بوده و در کتابخانه های آنان حضور دارد.

در نقد و بررسی اجمالی این کتاب، باید از نام آن شروع کنیم که همراه با تحریفی آشکار در مورد شخصیت امام صادق علیه السلام است. این نام القاگر اصلی مهم از معرفت شناسی مبتنی برخودبنیادی فکری مدرن است که قائل به منبعی فرا انسانی برای علم و معرفت نبوده و اندیشه و ذهن آدمی را یگانه منبع تولید فکر و اندیشه و علم می داند. و گویا امام صادق علیه السلام هم اندیشمندی چون دیگر اندیشمندان بشری بوده است که علوم و تعالیمش نه از وحی و غیب و منبع علم الهی که محصول تلاشهای فکری و تجربی اش بوده است!

نویسندگان در سرتاسر کتاب تلاش دارند ضمن تکریم و تجلیل از امام صادق علیه السلام، او را نهایتا نابغه ای دانشمند ـ و نه امامی معصوم و متصل به کانون غیب و علم الهی ـ تصویر کنند که البته تعالیم او در به وجود آمدن رنسانس علمی غرب هم مؤثر بوده است! بدین ترتیب می بینیم این مستشرقین حاضرند با دادن امتیازی خرد و البته مضحک (که همان نبوغ علمی و عالم بودن امام به برخی علوم چون کیمیا و طب است) به شیعه، یک حقیقت بزرگ را که عبارت است از مقام عصمت و اتصال امام به خزانه علم لدنی و الهی انکار کرده و ریشه یک اصل مهم اعتقادی شیعه را زده و نیز یک باطل بزرگ را به کرسی اثبات بنشانند و آن مشروعیت بخشی به رنسانس علمی و تکنیکی غرب با ربط دادن آن با علوم و تعالیم امام صادق علیه السلام و شاگردان او بویژه جابر بن حیان است.

تحریف های کتاب تنها متوجه امام صادق علیه السلام نبوده بلکه از تحریف شخصیت امام باقر علیه السلام شروع می شود. به فرازهایی از فصل دوم کتاب با عنوان «کسی که شیعه را از نابودی نجات داد» بنگرید:

«محمد باقر (ع) علم جغرافیا و سایر علوم غرب را بر علومی که در مدرسه تدریس می شد افزود و متاسفانه برای اینکه نشان بدهیم سایر علوم غرب را هم بر علوم مدرسه افزود، سند تاریخی نداریم و در عوض دارای دو قرینه هستیم: اول این که بعید است که شیعیان فقط به مناسبت این که محمد باقر (ع) علم جغرافیا و هیأت را وارد علم مدرسه کرد او را ملقب به باقر کرده باشند و به احتمال زیاد علوم دیگر غرب را هم وارد مدرسه نموده و در نتیجه ملقب به باقر شد. قرینه دوم این است که وقتی جعفر صادق (ع) به مرحله

شرق شناسی در مقطع دوم فعالیت خود تلاش نمود تا عقلانیت مدرن غربی را بر فکر و روح شرقی ها و به خصوص مسلمین چنان غالب کند که آنها بی آن که اغلب خود بدانند با عقلانیت غربی به تحلیل عالم و آدم بنشینند و به همان نتایجی برسند که غربی ها می خواهند.

ای از علم رسید که خود عهده دار تدریس گردید، علاوه بر جغرافیا و هیأت فلسفه و فیزیک غرب را تدریس می کرد. در صورتی که محقق است هنگامی که جعفر صادق شروع به تدریس کرد، فلسفه و فیزیک غرب یعنی یونانی هنوز به زبان عربی ترجمه نشده بود.»

بعد در توضیح اینکه بالاخره این علوم را امام باقر علیه السلام از کجا آموخته بوده که تدریس می کرده است، اشاره می کند که از نظر شیعیان، او و امام صادق علیهما السلام علم لدنی داشته اند و البته بلافاصله در توضیح علم لدنی نیز راه تحریف را در پیش می گیرد و می نویسد:

«شیعیان چنین می گویند که شعور باطنی هر کس بر خلاف شعور ظاهری اش گنجینه تمام معلومات بشری و جهانی است و علوم امروزی به نسبت زیاد این نظریه را تایید می کند، چون رفته رفته از مطالعات زیست شناسی این نتیجه به دست می آید که هر مجموعه از سلولهای بدن ما تمام آنچه را که برای آن دانستنی است از آغاز خلقت تا امروز می داند.» !! (نمونه ای از تلاش مستشرقان برای تعویض عقلانیت دینی با عقلانیت مدرن غربی) اما مستشرقان نویسنده کتاب مغز متفکر جهان شیعه همین معنای محرف از علم لدنی را هم برای امام علیه السلام قبول نکرده و در ادامه می نویسند:

«شیعیان علوم جعفر صادق (ع) را علم لدنی می دانند یعنی علمی که در گنجینه شعور باطنی نهایی (!) او وجود داشته است. این عقیده مذهبی در نظر شیعیان محترم و قابل قبول است اما یک مورخ بی طرف آن را نمی پذیرد و مدرک تاریخی و می توان گفت مدرک مادی را جستجو می کند تا این که بفهمد چگونه مردی چون جعفر صادق (ع) که تا زمان تدریس از عربستان خارج نشده بود فلسفه و فیزیک غربی را تدریس می کرده در صورتی که تا آن تاریخ هیچ یک از مدرسین معروف عرب آن علوم را تدریس نکرده بودند. پس می توانیم حدس بزنیم همان طور که جغرافیا و هیأت به وسیله غبطی ها به اعراب رسید و در محضر امام باقر (ع) تدریس شد، فلسفه و فیزیک غربی نیز از همان راه به محضر درس محمد باقر(ع) رسید و بعد آن مرد بزرگ با مطالعات خود در آن رشته ها پیشرفت حاصل کرد.»[۳۳]

بله! این است نحوه تحلیل و تجلیل شرق شناسانه از علم امام

معصوم شیعیان که بعدا قرار است گفته شود که این علوم از طریق آثار علمی افرادی چون جابر بن حیان بر رنسانس غرب تأثیر مثبت گذاشته است و رنسانس امری بیگانه با دیانت و تشیع نیست! و به وضوح آشکار است که چه امتیازی داده و چه امتیازی گرفته است!.

کتاب مملو از دروغ ها و خیال پردازی های جهت دار است. از جمله این که امام باقر علیه السلام جغرافیای بطلمیوسی را تدریس می کرده است[۳۴] و اولین کسی که بر هیات بطلمیوسی ایراد گرفت، جعفر صادق (ع) در محضر درس پدر بود که گفت، نظریه نجومی بطلمیوس از لحاظ عقلایی قابل قبول نیست.[۳۵] و هر روز که چشم جعفر صادق در محضر درس پدر به کره آسمانی می افتاد مساله عیب سیستم نجومی بطلمیوس را تجدید می نمود ولی پدرش او را وادار به سکوت می کرد و می گفت که بطلمیوس خطا نکرده است.[۳۶]

کتاب «مغز متفکر جهان شیعه» مملو از دروغ ها و خیال پردازی های جهت دار است. از جمله این که امام باقر علیه السلام جغرافیای بطلمیوسی را تدریس می کرده است و اولین کسی که بر هیات بطلمیوسی ایراد گرفت جعفر صادق (ع) در محضر درس پدر بود که گفت نظریه نجومی بطلمیوس از لحاظ عقلایی قابل قبول نیست. و هر روز که چشم جعفر صادق در محضر درس پدر به کره آسمانی می افتاد مساله عیب سیستم نجومی بطلمیوس را تجدید می نمود ولی پدرش او را وادار به سکوت می کرد و می گفت که بطلمیوس خطا نکرده است!

همچنین: «اگر قبول کنیم که جعفر صادق علم طب را در محضر پدرش آموخته، لازمه اش این است که پدر آن علم را از جایی فرا گرفته باشد و نمی دانیم از کجا فراگرفته است...در طب جعفری چیزهایی هست که رنگ ایرانی دارد و این فکر را به وجود می آورد که او علم طب را از ایرانیان فراگرفته یا اینکه قسمتی از آن علم را از ایرانیان و قسمتی دیگر را از قبطی ها به دست آورده است.»[۳۷]

کتاب مغز متفکر جهان شیعه سپس به نظریه (!) امام صادق علیه السلام پیرامون پیدایش دنیا می پردازد و می نویسد: «جعفر صادق راجع به پیدایش دنیا چنین گفته است: جهان از یک جرثومه به وجود آمد و آن جرثومه دارای دو قطب متضاد سبب پیدایش ذره گردید و آن گاه ماده به وجود آمد و ماده تنوع پیدا کرد و تنوع ماده ناشی از کمی یا زیادی ذرات آنها می باشد. این تئوری با تئوری اتمی امروزی راجع به وجود آمدن جهان هیچ تفاوت ندارد... تئوری جعفر صادق راجع به پیدایش دنیا در کادر قانون علمی قرار نگرفته تا این که بتوان آن را حقیقت غیر قابل تردید علمی دانست»[۳۸]

بعد در ادامه می افزاید:

« می توانیم فکر کنیم که چون جعفر صادق (ع) از تئوری های دانشمندان قدیم یونانی که سیزده قرن یا دوازده قرن قبل از او می زیسته اند، راجع به پیدایش جهان اطلاع داشته، می توانسته آن تئوری ها را تکمیل کند»![۳۹]

و بعد مجددا به انکار اعتقاد شیعیان در مورد لدنی بودن علم امام می پردازد و می نویسد:

«شیعیان می گویند تمام چیزهایی که جعفر صادق (ع) در مورد به وجود آمدن جهان و نجوم و فیزیک و عناصر و شیمی و ریاضیات و چیزهای دیگر گفته، از علم امامت یعنی علم لدنی او بوده است اما مورخ نمی تواند علم جعفر صادق (ع) را لدنی بداند و مورخ نمی تواند مردی را که مدتی (نزد پدرش) تحصیل می کرده دارای علم لدنی بداند... مغزی که می توانسته به علت تیره بودن بعضی از اجسام و شفاف بودن بعضی دیگر پی ببرد آن قدر نسبت به اندیشه معاصران برتری داشته که ما می توانیم بدون بیم از اینکه متهم به اغراق شویم بگوییم که از لحاظ علمی مغز یک نابغه بوده است»[۴۰]

امام صادق علیه السلام پیشوای تجدد، فلسفه و عرفان!

کتاب مغز متفکر جهان شیعه با طرح مسائل فوق زمینه را برای بهره برداری نهایی خود که عبارت است از القای عدم تعارض دین و تشیع با مدرنیته و بلکه ریشه دار بودن آن در تعالیم پیشوایان دینی فراهم می کند و فصلی را با این عنوان ارائه می دهد که «آیا عصر تجدد را جعفر صادق (ع) به وجود آورد؟» و چنین می‌نویسد: «دیدیم که جعفر صادق در محضر درس پدر در مورد حرکت خورشید به دور زمین در همان حال که از دوازده برج عبور می نماید ایراد گرفت و گفت که این نوع حرکت با عقل وفق نمی دهد و ما عن قریب خواهیم دید که جعفر صادق که بعد از پدر دارای محضر درس مستقل شد در مورد نجوم نظریه هایی ابراز کرد که باید گفت که اگر او پیشوای تجدد در تمام علوم نباشد، در نجوم پیشوای تجدد است و منظورمان از تجدد عصر جدید می باشد که مبدأ درخشندگی علم (در اروپا) است»[۴۱]

اما کتاب مورد بحث ما تحریف در مورد شخصیت امام صادق علیه السلام و اهداف القایی خود را به موضوع تجدد و مدرنیته منحصر نکرده و تلاش می کند تا دو جریان بیگانه دیگر را نیز منسوب به امام صادق علیه السلام نموده تا مقاومت متدینین و شیعیان را در برابر این دو جریان تضعیف نموده و زمینه پذیرش آنها را به عنوان جریاناتی موافق با دیانت و تشیع فراهم نماید. در ذیل فصلی با عنوان «دین با پیشرفت علم مغایرت ندارد» این سطور آمده است:

«در محضر درس جعفر صادق (ع) تمام علوم آن زمان تدریس می شد و بعضی از آنها برای اولین مرتبه در یک محضر درس اسلامی تدریس می گردید. چون جعفر صادق عقیده داشت که هر

www.ebnearabi.com

قدر علوم پیشرفت نماید، سبب تقویت دین می شود. در محضر درس جعفر صادق (ع) فلسفه تدریس می شد، در صورتی که در همان موقع عده ای از مدرسین اسلامی سخت از تدریس فلسفه پرهیز می کردند و عقیده داشتند که تدریس فلسفه سبب می شود که عقیده مؤمنین سست گردد.»[42]

و در صفحاتی دیگر می نویسد:

«جعفر صادق از تدریس فلسفه هم خودداری نمی نمود. فلسفه ای که جعفر صادق تدریس می نمود عبارت بود از اطلاعات فلسفی از فلسفه کلاسیک به آن اندازه که تا آن موقع به مدینه رسید... به احتمال زیاد نظریه های فلسفی حکمای یونانی هم از راه مصر به وسیله بعضی از دانشمندان قبطی که هنوز پیرو مکتب بحث آزاد (اسکندریه) بودند به مدینه و جعفر صادق رسید ...قبل از جعفر صادق (ع) هیچ مدرسی، فلسفه را وارد دروس خود نکرد و این که می بینیم بعدا فلسفه از مواد دروس مدارس شیعه و سایر فرقه های اسلامی شد از این جهت بود که جعفر صادق (ع) مبتکر تدریس فلسفه گردید. مباحث فلسفی دروس جعفر صادق (ع) نظریه های فلسفی سقراط و افلاطون و ارسطو بوده است و چون پایه گذار تدریس فلسفه جعفر صادق شد، تحصیل فلسفه در مدارس شیعه در ادوار بعد جزو سنت تحصیلی گردید.»

مطالب سخیف و سست و بی استناد فوق در حالی است که اولین نقد بر فلسفه از سوی هشام بن حکم شاگرد برجسته متکلم امام صادق علیه السلام بر ارسطو در موضوع توحید نوشته شده است[43] و به دلیل همین ضدیت با فلسفه، مورد تعقیب مأموران دستگاه هارون الرشید که مبلغ و مروج فلسفه بوده اند قرار می گیرد[44] و این روند ضدیت با فلسفه در میان شاگردان اهل بیت علیهم السلام با فضل بن شاذان صحابی برجسته امام جواد و امام هادی و امام عسگری علیهم السلام پی گیری می شود[45] و اساسا عالمان تشیع اعم از محدثین و فقها و متکلمین، با تمام قد در مقابل فلسفه و فلاسفه موضع داشته و علامه حلی فقیه و متکلم شهیر شیعه اساسا فلسفه را در زمره علوم حرام می دانسته است و تنها در دومقطع از تاریخ است که فلسفه به حوزه های شیعی وارد می شود؛ یکی دوران صفویه با حضور عالمانی چون میرداماد و ملاصدرا که البته با مخالفت بزرگانی چون مجلسی، شیخ بهایی و ملا محمد طاهر مؤمن قمی مواجه می شود و دیگری چند دهه اخیر است که البته در این مقطع نیز پیوسته مخالفتها با فلسفه از سوی عالمانی دیگر استمرار داشته است.[46]

مستشرقان پدید آورنده کتاب «مغز متفکر جهان شیعه» برای تلویث دامن تشیع و جا اندازی عقلانیت سکولار و خود بنیاد مدرن در بین شیعیان، امام صادق علیه السلام را در زمره عرفا و صوفیه و مدرسین عرفان نیز قلمداد می کنند تا مشروعیت بخشی به اقانیم ثلاثه مدرنیته و فلسفه و عرفان را تکمیل کرده باشند. در فصلی از کتاب با عنوان «جعفر صادق (ع) پایه گذار عرفان در اسلام» به نقل از عطار نیشابوری که کتاب تذکرة الاولیایش در سستی روایات و حکایاتش چون همین کتاب مورد بحث ماست، چنین می نویسند: «چند تن از عارفان و مورخین اسلامی می گویند که جعفر صادق(ع) در محضر درس پدرش محمد باقر (ع) عرفان هم تحصیل می کرده است.» و البته در سطور بعد نویسندگان مستشرق این ادعای عطار را که بایزید بسطامی شاگرد امام صادق علیه السلام بوده است بدون تردید رد می کنند.

نویسندگان عضو مرکز مطالعات اسلامی استراسبوگ فرانسه در ادامه خط عارف و صوفی جلوه دادن امام علیه السلام می نویسند: «وجود عرفان در دروس جعفر صادق علیه السلام قیافه معنوی او را در نظر ما جالب توجه تر می کند و نشان می دهد که ذوق جعفر صادق تجلی های گوناگون داشته است.» و البته در همین جا مجددا گریزی به اندیشه مدرن و متجدد! امام علیه السلام زده و می نویسند: «گر چه آثار عرفان در عارف بر اعمال وی پرتو می اندازد و او را خوش خلق و مهربان و نوع پرور می نماید اما خود عرفان یک سلوک معنوی است و با علوم مادی و تجربی رابطه ندارد، در صورتی که جعفر صادق یک دانشمند تجربی! بود و اولین کسی است که در اسلام تئوری را با عمل توام کرد و یک نظریه فیزیکی و شیمیایی را نمی پذیرفت مگر اینکه خود او از راه آزمایش به صحت آن نظریه پی برده باشد!...جعفر صادق که اولین دانشمند واقعی فیزیکی و شیمیایی در دنیای اسلامی بوده، به قاعده نبایستی علاقه به عرفان داشته باشد ولی طوری علاقه مند به عرفان بوده که زمخشری دانشمند معروف در کتاب مشهورش ربیع الابرار بعد از یک تجلیل فوق العاده از پایه علمی جعفر صادق، او را پیشقدم عرفان می داند. ... در هر حال عده ای از مورخین و عرفای اسلامی عقیده دارند که جعفر صادق اولین عارف دنیای اسلامی یا جزو اولین عرفای جهان اسلامی بوده است. »

کتاب «مغز متفکر جهان شیعه» با طرح مسائلی زمینه را برای بهره برداری نهایی خود که عبارت است از القای عدم تعارض دین و تشیع با مدرنیته و بلکه ریشه دار بودن آن در تعالیم پیشوایان دینی فراهم می کند و فصلی را با این عنوان ارائه می دهد که «آیا عصر تجدد را جعفر صادق (ع) به وجود آورد؟» و چنین می نویسد: « دیدیم که جعفر صادق در محضر درس پدر در مورد حرکت خورشید به دور زمین در همان حال که از دوازده برج عبور می نماید ایراد گرفت و گفت که این نوع حرکت با عقل وفق نمی دهد و ما عن قریب خواهیم دید که جعفر صادق که بعد از پدر دارای محضر درس مستقل شد در مورد نجوم نظریه هایی ایراد کرد که باید گفت که اگر او پیشوای تجدد در تمام علوم نباشد، در نجوم پیشوای تجدد است و منظورمان از تجدد، عصر جدید می باشد که مبدأ درخشندگی علم (در اروپا) است».

در این زمینه نیز از مسلمات تاریخ تشیع است که اهل بیت علیهم السلام ستیزی بی امان با عارفان صوفی مسلک داشتند . امیر المؤمنین علیه السلام حسن بصری را که برخی او را اولین صوفی در بین مسلمین خوانده اند، سامری این امت خواند.

پس از پایان جنگ جمل و فتح بصره به دست ارتش امام، هنگامی که امام در میان هیاهوی مردم و موج جمعیت وارد بصره می‌شد، در لابلای مردم، جوانی را دید که قلم و لوحی در دست دارد و چیزهایی را که امام می‌گوید یادداشت می‌کند، حضرت با صدای بلند او را صدا زد که: چه می‌کنی؟ حسن پاسخ داد: آثار شما را یادداشت می‌کنم، تا پس از شما برای مردم بازگو کنم. امام علیه السلام فرمود: اما ان لکل قوم سامریا و هذا سامری هذه الامة لانه لایقول لامساس ولکنه یقول لاقتال؛ مردم آگاه باشید که هر ملتی يك سامری دارد و «حسن بصری» سامری این امت است، و تنها تفاوتش با سامری زمان موسی علیه السلام این است که اگر او می‌گفت: «لامساس؛ کسی با من تماس نگیرد.» ولی این می‌گوید: «لا قتال». پیش‌بینی امام علیه السلام درست از آب درآمد و این صوفی، چنان خدمتی به دستگاه بنی امیه نمود که به گفته برخی از محققین اگر زبان حسن بصری و شمشیر حجاج نبود، حکومت مروانی در گهواره، زنده به گور می‌شد. حسن بصری می گفت: «پیامبر خدا فرمود: به زمامداران ناسزا نگویید که آنان اگر نیکی کنند، برای آنها پاداش است و بر شما لازم است سپاسگزاری کنید و اگر بد نمایند، کیفر کردارشان را می‌بینند، و بر شما لازم است شکیبا باشید، که آنها بلایی هستند که خداوند به وسیله آنها از هر کس که بخواهد انتقام می‌گیرد.»

و همو بود که فتوا داد «اطاعت از پادشاهان بنی امیه واجب است هر چند ظلم کنند زیرا خداوند به وسیله آنان اصلاحاتی می‌کند که از جنایات آنان بیشتر است.»

امام صادق علیه السلام در باره ابوهاشم کوفی از نخستین صوفیان (برخی حسن بصری و برخی ابوهاشم کوفی را نخستین صوفی خوانده اند[۴۷]) فرمودند: انه فاسد العقیدة جدا و هو الذی ابتدع مذهبا یقال له التصوف و جعله مقرا لعقیدته الخبیثة؛ عقیده و مذهب ابو هاشم جدا فاسد است. او مذهبی را اختراع کرد که به آن تصوف گفته می شود و آن را قرار گاهی برای عقیده ناپاک خود ساخت[۴۸]

سفیان ثوری و امام صادق علیه السلام

ماجرای گفتگوی عارف و صوفی مشهور دیگر سفیان ثوری با امام صادق علیه السلام نشانه ای دیگر بر صف بندی صوفیان در برابر اهل بیت عصمت علیهم السلام و بالعکس بوده است. روزی سفیان بر حضرت وارد شد و نزد او نشست و با کمال تعجب و خیره خیره به حضرت که لباس سپید و زیبایی بر تن داشت نگریست. امام به او فرمود: ثوری! چه شده که این گونه به ما نگاه می‌کنی؟! شاید از آنچه می‌بینی شگفت‌زده شده‌ای؟

سفیان گفت: ای فرزند رسول خدا! این لباس، برازنده شما نیست! این لباس پدران شما نیست!

امام فرمود: «آن زمان، زمان نداری بود و به همان صورت عمل می‌کردند، اما اینک همه چیز فراوان است.» سپس امام آستین خود را بالا زد و «ثوری» دید زیر لباس امام، پشمینه‌ای است که دامن و آستین کوتاه‌تری از لباس رو دارد. امام فرمود: «ای ثوری! ما این پشمینه را برای خدا و آن لباس سپید را برای شما (مردم) پوشیده‌ایم. آنچه برای خداست پوشانده‌ایم و آنچه برای شماست آشکار ساخته‌ایم.»[۴۹]

فقیه و محقق ربانی مرحوم مقدس اردبیلی می نویسد: «ابن حمزه و برخی دیگر از علمای شیعه از مرحوم شیخ مفید نقل کرده اند که حضرت امام رضا (علیه السلام) درباره صوفیه چنین فرمودند:

«احدی به تصوف قائل نمی شود، مگر از روی مکر و خدعه یا ضلالت و گمراهی و یا جهل و حماقت»[۵۰]

روایت امام هادی علیه السلام در باره صوفیه

پیشوای دهم تشیع علیه السلام همچون نیاکان بزرگوار خود خطر این گروه انحرافی را به مسلمانان گوشزد کرده، آنان را از ارتباط و همنشینی با صوفیان برحذرداشت. حسین بن ابی الخطاب، می گوید: با امام هادی علیه السلام در مسجد النبی بودم، گروهی از یاران آن حضرت از جمله ابو هاشم جعفری نیز به ما پیوستند. در این هنگام جمعی از صوفیه وارد مسجد شده، در گوشه ای دایره وار نشستند و مشغول ذکر لا اله الا الله شدند. امام علیه السلام رو به صحابه کرد و فرمود: به این نیرنگ بازان توجه نکنید زیرا آنان همنشینان شیاطین و ویران کنندگان پایه های دین هستند. برای تن پروری زهد نمایی می کنند و برای شکار کردن مردم ساده لوح شب زنده داری می نمایند. روزگاری را به گرسنگی سپری می کنند تا برای پالان کردن، خری چند را رام کنند. لا اله الا الله نمی گویند مگر برای فریب مردم، کم نمی خورند مگر برای پر کردن کاسه های بزرگ و جذب دل ابلهان به سوی خود. با مردم به املاء خود از دوستی خدا سخن می گویند و آنان را آرام آرام و پنهان در چاه گمراهی می افکنند، وردهایشان رقص وکف زدن و ذکر هایشان ترنم و آواز خوانی است. جز سفیهان کسی از آنان پیروی نمی کند و جز بی خردان و احمقان کسی به انان نمی گرود. هر کس به دیدار یکی از آنان، چه در زمان حیات او و چه پس از مرگش برود، چنان است که به دیدار شیطان و بت پرستان رفته باشد. و هر که به فردی از آنان کمك کند مثل آن است که به یزید و معاویه و ابو سفیان کمك کرده باشد. یکی از اصحاب پرسید: هر چند معترف به حقوق شما باشد؟ امام علیه السلام (که انتظار چنین پرسشی را نداشت) با خشم به وی نگریست و فرمود: از چنین پرسشی دست بردار ! زیرا کسی که معترف به حقوق ما باشد، دچار نفرین ما نمی شود. مگر نمی دانی که آنان پست ترین طایفه های صوفیه هستند در حالی که تمامی صوفیان از مخالفان ما بوده و راهشان با راه ما مغایرت دارد. آنان جز یهود و نصارای این امت نیستند و همانها هستند که سعی در خاموش کردن نور الهی دارند و خداوند نورش را به اتمام خواهد رسانید هر چند کافران را ناپسند آید.[۵۱]

جمع بندی بحث

۱. از مشـــهورات غلط جای گرفته در اذهان بســـیاری این است که رساله ها و کتب علمی جابر بن حیان شاگرد برجسته امام صادق علیه السـلام در شکل گیری علوم جدید غربی نقشی به سزا داشته و این امر یکی از دلایل مشــروعیت و بلکه دینی بودن علوم مدرن است.

۲. مستشـرقان و از جمله کتاب سـخیف «مغـز متفکر جهان شیعه» در شکل گیری این انگاره نقشی اساسی داشته اند.

۳. جابــر بن حیان یکی از مبهم ترین شــخصیت های تاریخی اسلامی است و در باره کمتر شخصیتی این مقدار اختلاف و تناقض گویی و تردید وجود دارد. هیچ وجهی از وجوه شخصیتی جابر (اصل وجــود او، نام او، تاریخ تولد، محل تولد، آثار، مذهب ســال وفات و مدفن) مورد اتفاق مورخان نیست.

۴. اصل وجود فردی به نام جابر بن حیان را شــاید نتوان انکار کرد اما حکم به تشــیع و شاگرد برجسته و شاخص امام صادق علیه الســلام بودن او در حالی که هیچ کتاب معتبر رجالی شیعه نامی از وی نبرده است، بسیار مشکل است.

۵. حتی با فرض اثبات این که امام صادق علیه السلام شاگردی به نام جابر بن حیان داشته اند و وی آثاری را در زمینه علوم طبیعی مانند شــیمی و طب تحت تعالیم امام علیه الســلام نوشــته است و این آثار به اروپا رفته و در رنســانس علمی مدخلیت داشــته اســت، نمی تواند اثبات گر مطلوبیت علوم مدرن غربی باشــد، چرا که علوم مدرن ادامه منطقی و تکامل یافته علوم ســنتی نبوده و بلکه ماهیت و کارکردی متغایر و متفاوت با آن علوم دارند.

۶. کتــاب «مغز متفکر جهان شــیعه» که اثر ۲۵ خاور شــناس غربی و اروپایی اســت، در صدد این بوده است که با طرح مطالبی اغلب غلط و غیر مستند، تشیع را با مدرنیته و فلسفه و عرفان یونانی پیوند بزند و مقاومت شیعیان را در برابر این سه جریان بیگانه و غیر اسلامی تضعیف و بلکه محو نماید.

والسلام

پی نوشت‌ها:

۱. زکی نجیب محمود، تحلیلی از آرای جابر بن حیان، ترجمه حمید رضا شیخی، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ص۱۵
۲. همان، ص ۱۶، به نقل از تاریخ الفکر العربی، اسماعیل مظهر
۳. فهرست ابن ندیم، ص ۵۴۶
۴. تحلیلی از آرای جابر بن حیان، ص ۱۶
۵. همان، ص۱۷
۶. فهرست ابن ندیم، ص ۵۴۶
۷. مقاله جابر بن حیان و خاور شناسان، فصلنامه مشکوة، شماره ۸۴ و ۸۵ عظیم زاده طهرانی، طاهره
۸. تحلیلی از آرای جابر بن حیان، ص ۱۸
۹. همان، ص ۲۷
۱۰. ابن ندیم، الفهرست، ص ۵۴۶ و ۵۴۷ و ۵۴۸، دارالکتب العلمیه، لبنان
۱۱. تحلیلی از آرای جابر بن حیان، ص ۴۹، به نقل از کتاب التجمیع جابر، ص ۳۶۸
۱۲. ابن ندیم ، الفهرست، ص ۵۴۶
۱۳. ابن ندیم الفهرست ص ۵۴۶.
۱۴. (محمّد باقر مجلسی، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م، ج ۵۵، باب ۱۰، روایت ۸۲، ص ۳۰۴؛ علی بن موسی بن جعفر بن محمّد بن طاووس، فرج الهموم، النجف، منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۶۸ق ص ۱۴۶).
۱۵. (میرزا حسین نوری طبرسی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۲ و ج ۱۶، ص ۴۵۶-۴۵۵).
۱۶. آیت الله خویی، معجم الرجال الحدیث، ج ۴، ص ۳۲۸
۱۷. دکتر رضا داوری، فلسفه در بحران، ص ۱۱۰
۱۸. سیر حکمت در اروپا، ص ۱۱۸
۱۹. تاریخ فلسفه، ص ۱۶۷ و ۱۳۹
۲۰. تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مرتضی مطهری، ص ۱۳۴-۱۳۱ (با اندکی تلخیص)
۲۱. جهان‌بینی علمی، به نقل از: کتاب فلسفه، دوره پیش‌دانشگاهی، ص ۶۴ (با اندکی تلخیص)
۲۲. توسعه و مبانی تمدن غرب ، ص ۱۲۳۷
۲۳ . مقاله : آزادی قلم
۲۴. مقاله : تکنولوژی ارتباطات
۲۵. توسعه و مبانی تمدن غرب ، ص ۱۷۸
۲۶. مقاله : تکنولوژی ارتباطات
۲۷. توسعه و مبانی تمدن غرب ، ص ۱۶۰
۲۸. همان ، ص ۱۷۹
۲۹. همان ، ص ۱۶۹
۳۰. بایــد در اینجا نیز تاکید نمایم که بنده در شــرایط کنونــی به هیچ وجه مخالف اخذ و بکار گیــری علوم و تکنولوژیهای مدرن به طور کلی نیســتم و بلکه به ادله گوناگون ورود در میدان علوم و تکنولوژی های جدید را برای کشور به طور فعال لازم و ضروری می دانم، همانگونه که اکنون مورد اهتمام ویژه مســئولان عالیرتبه کشور است اما این همه را از باب اضطرار می دانم و نه مطلوبیت اولی و ذاتی علوم و تکنولوژی های مدرن. علاقه مندان برای اطلاع بیشــتر می توانند به کتاب «اسلام و تجدد» به قلم اینجانب مراجعه کنند.
۳۱- برای اطلاع بیشــتر ر.ك به: دکتر رضا داوری، شــمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما، ص ۵۶ / یوسفعلی میر شکاک، توسعه و اباحه، ص ۳۱-۱۵
۳۲. اولین چاپ این کتاب در فروردین ۱۳۵۴ هجری شمسی به بازار آمد و بعد از انقلاب بارها تجدید چاپ شد. چاپ نهم این کتاب که نسخه ای از آن در دست نگارنده است، در سال ۱۳۶۱ در تیراژی ده هزاری از سوی انتشارات جاویدان منتشر شده است.
۳۳. مغز متفکر جهان شیعه، ص ۲۵ و ۲۶
۳۴. همان، ص ۳۲
۳۵. همان، ص ۳۵
۳۶. همان، صفحه ۵۳
۳۷. همان، ص ۵۴
۳۸. همان، ص ۱۰۳
۳۹. همان
۴۰. همان، ص ۱۰۴ و ۱۰۶
۴۱. همان، ص ۹۱
۴۲. همان، ص ۱۶۹
۴۳. شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۳۰
۴۴. همان
۴۵. رجال نجاشی، ص ۳۰۷
۴۶. ر. ک به مهدی نصیری، فلسفه از منظر قران و عترت، فصل جبهه تاریخی تشیع در برابر فلسفه، ص۳۸۲
۴۷ . داود الهامــی، موضع تشــیع در برابــر تصوف در طول تاریخ، ص ۳۴، انتشــارات مکتب اسلام
۴۸. همان ص ۳۴ به نقل از شیخ حر عاملی، الاثنی عشریة، ص ۳۳ ـ مقدس اردبیلی، حدیقة الشیعة، ص ۵۶۴
۴۹. همان ص ۳۸ به نقل از اصول کافی، ج ۵ ص ۶۵
۵۰ . حدیقة الشیعة تالیف مرحوم مقدس اردبیلی انتشارات علمیه اسلامیه ص ۶۰۵
۵۱. حدیقة الشیعة ص۶۰۲و۶۰۳ ، روضات الجنات ج۳ص۱۳۴و۱۳۵، سفینة البحار ج۲ص۵۸

نقد کتاب

■ خدای نامتناهی فلسفه و عرفان در ترازوی برهان

حسن میلانی

نقد کتاب

خدای نامتناهی فلسفه و عرفان در ترازوی برهان

نگاهی نقدگونه بر کتاب علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیه

حسن میلانی

اشاره

فلسـفه در آخریـن و عمیق تریـن تحلیلات خود به خداوند بـه مثابه وجود نامتناهی ای رسیده است که جایی برای وجود غیر باقی نگذاشته است و احدیت خداونـد نیـز با نامتناهی بودن او توضیح داده می شـود اما آیا بر اسـاس موازین برهانی و وحیانی چنین اسـت؟ آیا اساسـا اتصاف خداوند به تناهی و عدم تناهی صحیح اسـت؟ آیا اگر بگوییم خداوند نامتناهی نیسـت، بدان معناست که متناهی اسـت؟ اگر اتصاف خداوند به عدم تناهی ناروا اسـت پـس روایاتی که خداوند را نامحدود و نامتناهی اعلام می کنند، به چه معناست؟ مقاله زیر که به خامه استاد حسن میلانی در نقد کتاب « علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهیة» اثر حضرت آیت الله جوادی آملی به رشته تحریر در آمده است، به سئوالات فوق پاسـخ داده اسـت. امیدواریم این مقاله آغاز گر مباحث موافق و مخالف پیرامون این موضوع باشـد. سـمات از مقالات انتقادی در رد دیدگاه موجود در این مقاله استقبال می کند.

حجت الاسلام و والمسلمین حسن میلانـی در سـال ۱۳۳۸ در خانواده‌ای مذهبی در شهرستان نیشابور متولد شد. قبل از انقلاب در سال آخر دبیرستان به خاطر علاقه شـدید به علوم اهل البیت علیهم السلام وارد حوزه علمیه قم شد. پس از طی دوره مقدمات، دوره سطح را از محضر آقایان آیات پایانی، اعتمادی، سـتوده، مـدرس افغانی، اشـتهاردی، حجتـی‌زاده، کافـی اصفهانـی، مروج الشریعه، سبط الشـیخ و... استفاده نمود و در دوره خـارج از محضر آیات عظام وحید خراسـانی، بهجت، شـیخ هاشم آملی و اسماعیل زاده بهره برد.
میلانـی عـلاوه بـر دروس فقه و اصـول و کلام، اهتمام جدی و دائمی به تدریـس و تدرس و مباحثه کتب عقاید و معارف و متون مکتب وحی، و مطالعه و تحقیـق در قرآن و روایات اهل البیت علیهم السـلام تحت اشـراف مستقیم حضرت آیت الله بهجت و برخی اساتید دیگر داشته است.
حجت الاسلام و المسلمین میلانی هـم اکنون بـه تدریس سـطح و خارج عقاید و معارف و کلام و فلسفه و عرفان و مبانی سیر و سلوک و تدریس تفسیر قرآن کریـم و توحید مرحـوم صدوق، و تدریـس مباحث فـرق و ادیان، و نقد تصوف و شـیخیه، در حـوزه علمیه قم اشتغال دارد.
وی صاحب آثار متعدد چاپ شده‌ای است که از جمله آنها عبارت است از: فراتـر از عرفان، وحـدت یا توحید، سراب عرفان و چرا مرا آفریدند؟
میلانـی دارای آثار چاپ نشـده نیز می‌باشد که از جمله آن است:
معرفـة الله تعالی بـالله لا بالاوهام (عربی)، اصـول فقه المعـارف الالهیه (عربی)، کدامین تفکیـک؟! (در معرفی و نقـد مکتب تفکیـک)، اثبات توحید و بطلان وحدت وجود (فارسـی)، فلاسفه و عرفا چه می‌گویند؟! (فارسـی)، کفایة الحکمة در نقد مبانـی نهایة الحکمة و بدایة الحکمة (فارسی)، شناخت مولوی و شمس تبریزی (فارسی)

شـناخت صحیح خداوند متعال، همان شناخت معنای واقعی توحید او جل و علاست به گونه‌ای که اگر معنای وحدت و یگانگی خداوند متعال به طور صحیح شناخته نگردد، اقرار به وجود او با هر گونه بت‌پرسـتی می‌سـازد. لذا ما در ابتدا به یاری خداوند متعال به توضیـح معانـی مختلف وحدت و معنای حقیقی توحید بر اسـاس برهان و تعالیم مکتب وحی پرداخته، و سپس نادرستی اندیشه‌های بشری در این مورد را بیان می‌داریم.

وحدت عددی، وحدت حقیقی، وحدت موهوم

"وحـدت" دارای دو معنـای صحیـح و معقول و یک معنای موهوم می‌باشـد. آن دو معنای صحیح و معقول عبارتند از:

الف) "وحدت اعتباری" یا "وحدت عددی"

ب) "وحدت حقیقی"

و معنای موهوم آن عبارت است از موجود نامتناهی

و ما اینک به شرح و بسط هر سه معنا می‌پردازیم.

۱) وحدت اعتباری

"وحـدت اعتباری" یا "وحدت عددی" آن اسـت که ما مقـداری معین از يك حقیقت دارای مقدار و اجزا را (که در حقیقت ذات خود متکثّر و متجزّی و غیرواحد اسـت) "واحد" اعتبار کرده و آن را مبنای شـمارش قرار دهیم، مانند اینکه هر کره‌ای را (که در حقیقت دارای اجـزای متعدد اسـت) واحد فرض کرده و کـره زمین، کره ماه، کـره مریخ، کره خورشـید و... را بشـماریم. یا مقداری از يك کره را واحد فـرض (و اعتبار) کرده و مثلا بگوییم: قاره آسیا، قاره اروپا، قاره آفریقا، و ...

یا مقدار معینی از مسـاحت يك قاره را کشـور فرض کرده و کشـورها و همچنین پس از آن شـهرها و خیابان‌ها و کوچه‌ها را بشـماریم، در موارد مذکور واحدی که آن را مبنای شمارش قرار داده‌ایم واحد حقیقی نبوده و در حقیقت دارای اجزای متعدد و متکثّر می‌باشد، لذا آن را "واحد عددی" و "واحد اعتباری" می‌نامیم.

۲) وحدت حقیقی

در مقابل معنای فوق، معنای دیگری برای "واحد" وجود دارد و آن واقعیتی اسـت که اصلا جزء نداشته، و ذاتا قابل تعدد و تکثّر و قبول زیاده و نقصان و تناهی و عدم‌تناهی و داشتن دوم و سوم نیست؛ چه اینکه بدیهی است امکان تعدد و تکثّر و داشتن دوم و سوم، فرع بر امتدادی و متجزّی بودن ذات است، و "واحد حقیقی" ـ که البتّه مصداقی جز وجود

قدوس خداوند ندارد ـ به نفس ذات متعالی خود فراتر از داشتن شبیه و نظیر و شریك و مثل و مانند و دوم و سوم می‌باشد.

این معنا "واحد حقیقی" نامیده می‌شـود که وحدت و غیر قابل تعدد بودن، و نیز غیر قابل انقسـام بودن آن لازمه حقیقت وجود آن است و به اعتبار و فرض ما بستگی ندارد.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

إن ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد.[1]

موجودی که دوم ندارد، در باب اعداد داخل نمی‌شود.

حضرت رضا علیه السلام در توصیف «وحدانیت» خداوند متعال می‌فرمایند:

هـو اللطیف الخبیر السـمیع البصیر الواحد الاحـد الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا أحد، منشـیء الاشـیاء، ومجسـم الاجسـام، ومصور الصور، لو کان کمـا یقولون لم یعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشـیء من المنشـأ، لکنه المنشـیء فرق بین من جسمه وصوره وأنشأه إذ کان لا یشبهه شیء ولا یشبه هو شیئا.

قلت: أجل، جعلنی الله فداك، لکنك قلت: الاحد الصمد، وقلت: لایشبه شیئا، والله واحد والانسان واحد، ألیس قد تشابهت الوحدانیة؟ قال: یا فتح، أحلت، ثبتك الله تعالی، إنما التشـبیه فی المعانی، فأما فـی الاسـماء فهی واحدة وهـی دلالة علی المسـمی، وذلك لان الانسان وإن قیل: «واحد»، فإنما یخبر أنه جثة واحدة ولیس بإثنین، فالانسان نفسه لیسـت بواحدة لان أعضائه مختلفة، وألوانه مختلفة کثیرة غیر واحدة، وهو أجزاء مجزأة، لیست بسواء، دمه غیر لحمه، و لحمه غیر دمه، وعصبه غیر عروقه، وشـعره غیر بشره، وسواده غیر بیاضه، وکذلك سائر جمیع الخلق. فالانسان واحد فی الاسم لا واحد فی المعنی، والله جل جلاله واحد لا واحد غیره، لا اختلاف فیه، ولا تفاوت ولا زیادة ولا نقصان، فأما الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتی غیر أنه بالاجتماع شیء واحد.[2]

اوسـت خداوند غیرقابل شـناخت خبیر شـنوای بینای یکتای بی‌مانندی که چیزی از او پدید نیامده، و خود نیز از چیزی پیدا نشده اسـت، و او را هیچ شبیه و همانند نیسـت. آفریننده اشیا و اجسام و صور، اگر چنان بود که می‌گویند خالق و آفریننده با مخلوق و آفریده شـده تفاوتی نداشـت، و حال اینکه او آفریننـده و خالق و صورت دهنده اسـت، و بین او و سـایر اشیا تفاوت است چه اینکه هیچ چیز همانند او نیست و او نیز به هیچ چیزی شباهت ندارد.

گفتم: خداوند مرا فدایتان گرداند شـما فرمودید: خداوند یکتای بی‌مانند اسـت و هیچ شـبیه و نظیر ندارد، و حال اینکه هم خداوند واحد اسـت و هم انسـان واحد اسـت، آیا این دو در وحدانیت شبیه هم نیستند؟!

فرمودند: خداوند تو را ثابت قدم بدارد، همانا تشبیه تنها از جهت معانی است، اما از جهت اسما هر دو یکی هستند و دلالت بر مسمی می‌کنند. اگر چه به انسـان واحد گفته می‌شود، اما منظور این است که انسـان هیکل واحدی است و دو تا نیست، حقیقت وجود انسان واحد نیست زیرا اعضای او مختلفند و او آمیخته از رنگهای متفاوت

اصـولا قابلیـت وصـف بـه «تناهـی و عدم تناهی»، و داشـتن دوم و سـوم و شـریک و شـبیه ـ مانند ملکه و عدم ـ از شـؤون ویژه ذات دارای مقـدار و اجـزا اسـت، توصیـف خداونـد متعـال ـ که واحد حقیقی اسـت به هر یک از دو طـرف آن (متناهی و نامتناهی) نادرسـت است، و از آنجا که حقیقت عددی و موجـود دارای جزء و کل در هر مقداری که محقق شـود پیوسـته محدود و قابل زیاده و نقصـان اسـت، موضـوع «نامتناهـی» مطلقا محال بوده و اعتقاد به وجود آن امری موهوم و نادرست می‌باشد.

اسـت و اجزای گوناگون دارد، خون و گوشـت و رگ و پیوند و مو و پوست و سپید و سیاهش غیر همند. بقیه مخلوقات نیز چنینند، پس انسـان در اسم واحد اسـت و در حقیقت وجود و معنی واحد نیست. اما خداوند جل جلاله واحدی اسـت که جـز او واحدی وجود ندارد، اجزای مختلف و گوناگون نداشـته، و ذات او دارای زیادت و نقصان نیسـت. انسـان مخلوق مصنوع، از اجزای مختلف و مواد گوناگون تشکیل یافته است که از اجتماع و به هم پیوستن آن‌ها چیز واحدی پدید آمده است.

چنان‌کـه به طور مفصل بیان خواهیم داشـت اصـولا قابلیت وصف به «تناهی و عدم تناهی»، و داشـتن دوم و سـوم و شریك و شـبیه ـ مانند ملکه و عدم ـ از شـؤون ویـژه ذات دارای مقدار و اجزا اسـت، توصیف خداوند متعال ـ که واحد حقیقی اسـت به هر یك از دو طرف آن (متناهی و نامتناهی) نادرسـت است، و از آنجا کـه حقیقت عـددی و موجود دارای جـزء و کل در هر مقداری که محقّق شـود پیوسـته محدود و قابل زیاده و نقصان است، موضوع «نامتناهـی» مطلقا محال بوده و اعتقاد به وجود آن امری موهوم و نادرست می‌باشد.

لذا در روایت مذکور به روشـنی می‌بینید که بر اساس بیان آن حضـرت، تصور وحدت و یگانگی ذات خداونـد به معنای فراگیری و شـمول ذات او نسـبت به همه چیز ـ که همـان نظریه «وحدت وجود»می‌باشد، و اعتقاد اهل فلسفه و عرفان در مورد حقیقت وجود و وحـدت خداوند متعال اسـت، مـردود و باطل بـوده، و امام علیه السـلام وحدت خداونـد متعال را به معنای فراتر بـودن وجود او از داشـتن جزء و کل و مقدار و عدد و تناهی و عدم تناهی و زیادت و نقصان بیان می‌فرمایند.

رسول اکرم صلی الله علیه وآله می‌فرمایند:

الله واحد وأحدی المعنی والانسـان واحد ثنوی المعنی، جسم، و عرض، و بدن، و روح.[3]

www.ebnearabi.com

خداوند هم در اسـم و هم در معنا واحد اسـت، ولی انسان تنها در اسـم واحد است و در معنا دوگانگی دارد. جسم است و عرض، و بدن است و روح.

زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

... فکیف هو اللّه الواحد؟

... معنای «وحدت خداوند» چیست؟

امام علیه السلام فرمودند:

واحد فی ذاته فلا واحد کواحد، لان ما سواه من الواحد متجزیء، وهو تبارك وتعالی واحد لا متجزیء ولا یقع علیه العد.[۴]

در ذات خود واحد و یکتا اسـت نـه اینکه مانند واحدهای دیگر باشـد، زیرا هر واحدی غیر از خداوند دارای اجزا است، ولی او واحد است، نه متجزّی است، و نه قابل شمارش.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

واللّه جـل جلاله هـو واحد لا واحد غیـره، لا اختلاف فیه ولا تفاوت ولا زیادة ولا نقصان.[۵]

خداوند جلّ جلاله واحد است و جز او واحدی وجود ندارد. اجزای مختلف و متفاوت ندارد و زیاده و نقصان را در او راه نیست.

... إن أعرابیـا قام یوم الجمل إلی أمیر المؤمنین علیه السـلام فقال: یا أمیرالمؤمنین، أتقول: إن اللّه واحد؟ قال: فحمل الناس علیه وقالـوا: یا أعرابـی، أما تری ما فیه أمیرالمؤمنین من تقسـم القلب؟ فقال أمیرالمؤمنین علیه السـلام: دعـوه، فإن ما یریده الاعرابی هو الذی نریده من القوم، ثم قال:

یـا أعرابی، إن القول فـی «أن اللّه واحد» علی أربعة أقسـام، فوجهـان منها لا یجوزان علی اللّه، و وجهان یثبتان فیه، فأما اللذان لا یجوزان علیه فقول القائل: «واحد» یقصد به باب الاعداد فهذا ما لا یجـوز، لان مـا لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد، أما تری أنه کفر من قال: إنه ثالث ثلاثة، وقول القائل: هو واحد من الناس، یرید به النوع من الجنس فهذا ما لا یجوز، لانه تشـبیه وجل ربنا وتعالی عـن ذلك. وأمـا الوجهان اللذان یثبتان فیه فقـول القائل: هو واحد لیس له فی الاشیاء شبه، کذلك ربنا، وقول القائل: إنه أحدی المعنی یعنی به: أنه لا ینقسم فی وجود، ولا عقل، ولا وهم، کذلك ربنا.[۶]

در هنگامـه جنگ جمل مردی از اعـراب از امیرالمؤمنین علیه السـلام پرسید: آیا شـما خداوند را واحد می‌دانید؟ پس مردم از هر طرف به او هجوم آوردند که مگر پریشانی و مشغولیت امیرالمؤمنین علیه السلام را نمی‌بینی؟ امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: وایش گذارید چـه اینکه ما برای همان چیزی می‌جنگیم که این عرب در جسـت‌وجوی آن است. سپس فرمودند: ای مرد عرب، سخن درباره «وحدت خداوند» بر چهار قسـم اسـت، دو وجه آن در مورد او جایز نیست، و دو وجه دیگر از آن‌ها برای او ثابت است. آن دو وجهی که درباره او ممکن نیسـت، یکی این است که کسی بگوید: «خدا واحد اسـت»، و مقصودش از آن، معنای باب اعداد باشـد. این وجه جایز نیسـت زیرا موجودی که دوم ندارد در باب اعداد داخل نمی‌شـود، مگر نمی‌بینی آن کس که خداوند را «سـومی سه تا» دانست کافر شد. معنای دوم این است که کسی بگوید: «خداوند یکی از مردمان اسـت»، و منظورش این باشد که او نوعی از یك جنس است. این هم جایز نیست زیرا آن تشبیه است و پروردگار ما فراتر از آن است. اما آن دو وجهی که برای خداوند ثابت اسـت، یکی سـخن کسـی اسـت که بگوید: «او واحد اسـت، و در میان همه اشیا هیچ چیزی شبیه او نیست»، و پروردگار ما چنین می‌باشد. دیگری سخن کسی است که بگوید: «خداوند از جهت معنا واحد است»، به این معنا که خداوند در وجود و در عقل و در وهم، قابل انقسـام نیسـت، و چنین است پروردگار ما.

برخـی می‌گوینـد "واحد عددی" بـه معنای این است که شیء "محدود" باشد، و "واحد حقیقـی و غیـر عددی" به معنای این اسـت که شـیء "نامحدود و نامتناهی" باشـد، لذا وحـدت خداونـد را از ایـن جهـت می‌دانند کـه می‌گوینـد: نامتناهی بـودن ذات خداوند جایـی برای وجـود غیر او باقی نگذاشـته، و هستی بی‌کران او به جهت وسعت وجودی و فراگیری مطلقش ذاتا قابل تعدد نیست.

۳) وحدت موهوم

برخـی می‌گویند "واحد عددی" به معنای این اسـت که شـیء "محدود" باشد، و "واحد حقیقی و غیر عددی" به معنای این است که شـیء "نامحدود و نامتناهی" باشد، لذا وحدت خداوند را از این جهت می‌دانند که می‌گویند: نامتناهی بودن ذات خداوند جایی برای وجود غیر او باقی نگذاشـته، و هستی بی‌کران او به جهت وسعت وجودی و فراگیری مطلقش ذاتا قابل تعدد نیست.

بـه نظر ما این معنا امری موهوم اسـت و علاوه بر این که به خودی خود موهوم و باطل اسـت، هیچ ربطی هم به وحدت خداوند متعال ندارد. لذا برای تحقیق این مطلب در ابتدا موهوم بودن اعتقاد به نامتناهی را بیان می‌داریم.

اسـاس تفسـیر فلسـفه و عرفان در مورد معنای وحدت واجب الوجود فلسـفی، مبتنی بر اعتقاد به وجود نامتناهی است لذا شایسته است که در این جا اساس این اعتقاد را تحلیل و بررسی کنیم و بیان داریم که اعتقاد به وجود نامتناهی بر خلاف برهان است .

محال و موهوم بودن اعتقاد به نامتناهی

اساس نظریه وحدت وجود این توهم است که برخی "نامتناهی" را موجودی حقیقی و عینی و موجود در خارج پنداشـته‌اند و خداوند سـبحان را با این وصف موهوم توصیـف کرده‌اند؛ در حالی که اولا

"عدم تناهی" از امور وهمی و ذهنی و غیر واقعی است، و ثانیا وصف تناهـی و عدم تناهی از اعراض اسـت و عـرض هم از ویژگی‌های جسـم می‌باشـد، و خداوند تعالی نه جسم است و نه عرض و هرگز به نامتناهی بودن که از خواص اجسـام است متصف نمی‌گردد. لذا کسـی که خداوند را متناهی یا نامتناهی بداند، او را جسـم دانسـته اسـت، اگر چه خودش هم متوجه نباشـد. خود فلاسفه هم صریحاً معترفنـد که متناهی و نامتناهی از خـواص و ویژگی‌های کمّیت و جسمانیات است، چنان‌که می‌نویسند:

إنما الخواص المسـاوية للكم هى الثلاثة المذكورة أولا وخاصة رابعة وهى قبول النهاية واللانهاية.

کمّیت و مقدار... خاصیت چهارمی دارد و آن این است که قبول نهایت و عدم نهایت می‌کند.[۷]

النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى تلحق الكمّ.

تناهی و عدم تناهی از اعراض ذاتی‌ای هسـتند که به کمیت و مقدار عارض می‌شوند.[۸]

الكـمّ عـرض... ويختـص الكمّ بخـواص... الخامسـة النهاية واللانهاية.

کمّ عرض اسـت... و خواص و ویژگی‌هایی دارد که... پنجمین آن خواص، متناهی بودن و نامتناهی بودن است.[۹]

بر این اسـاس است که می‌گوییم خداوند سـبحان نه متناهی اسـت و نه نامتناهی، و نه بزرگ اسـت و نه کوچک، زیرا بزرگی و کوچکی و تناهی و عدم تناهی، از اعراض و ویژگی‌های جسم است، و جز در مورد شیء امتدادی و دارای اجزا و ماهیت عددی و امتدادی قابل طرح نیست و معنایی ندارد. بلکه به اعتراف خود فلاسفه، حتی در مـورد کمیت و مقدار و وجود امتدادی هم، وجود نامتناهی محال و باطل و بی‌اساس می‌باشد.

این تذکر لازم اسـت که گاهی در زبـان وحی تناهی و حد از خداوند تعالی سلب شده است اما هرگز نباید از این مطلب گمان کرد که پس او «بی نهایت» می‌باشد. زیرا سلب معانی ملکات از موضوع غیر قابل اتصاف به آن‌ها از جهت عدم قابلیت موضوع می‌باشـد، و هرگـز موجب اثباتِ طرف مقابل آن‌ها نمی‌شـود. بنابراین از جهت این که خداوند اصلاً جسـم و مقداری و امتدادی نیسـت و قابلیت اتصاف به عرض نهایت داشـتن و نهایت نداشـتن را ندارد، می‌شود گفت که او متناهی نیسـت، نه این که نتیجه گرفته شود که پس او نامتناهی اسـت؛ چنان‌که وقتی می‌گوییم: «سـنگ با سواد نیست» معنایش این نیسـت که پس بی‌سواد است؛ بلکه معنایش این است که سـنگ اصلاً قابلیت با سواد شـدن را ندارد، و منظور بیان عدم قابلیت موضوع برای این صفت اسـت و در نتیجه این جمله منفی، موجب اثبات طرف مقابل آن برای موضوعش نیست.

مضافا چنان‌که اشـاره کردیم، بی‌نهایـت مطلقاً مصداق ندارد، نـه در ذات متعالی از مقدار و امتداد وجودی ـ چنان‌که بیان شـد ـ و نه در اشـیای مقداری و امتدادی، چه این‌که حقیقت قابل زیاده و نقصان، پیوسته قابل زیاده و نقصان است، و هرگز بی‌نهایت بالفعل نخواهد شـد کما این‌که ملاصدرا هم اعتراف می‌کند که بی‌نهایت پیوسـته امری معدوم و بالقوه اسـت نه موجـود و بالفعل چنان‌که می‌گوید:

اساس تفسیر فلسفه و عرفان در مورد معنای وحدت واجب الوجود فلسفی، مبتنی بر اعتقاد به وجود نامتناهی اسـت لذا شایسـته است که در این جا اسـاس این اعتقاد را تحلیل و بررسی کنیم و بیان داریم که اعتقاد به وجود نامتناهی بر خلاف برهان است .

إن الموصـوف باللانهايـة لابـد أن يكون مادة لا صـورة... و اللانهاية طبيعة عدمية.

نامتناهی قطعاً باید مادّه و قوه باشـد و محال است که فعلیت و وجود داشته باشد... نامتناهی طبیعت عدمی می‌باشد.[۱۰]

بنابر این کسـی که خدا را نامتناهی می‌داند، نه تنها او را جسم دانسته است بلکه او را جسمی دانسته که وجودش محال است!

و به همیـن دلیل که موضوع بی‌نهایت، تنهـا در مقدار و اجزا و امتـداد قابل فرض اسـت ـ کـه البته در همین مـورد هم گفتیم که مصداق آن ممتنع الوجود می‌باشـد ـ دیگـر نمی‌توان گفت که «خداوند نامتناهی اسـت، امّا نه نامتناهی مقداری، بلکه نامتناهی به حسب خودش! و به یک معنای دیگر!». بلکه کسی که چنین سخنی را بگوید در واقع به معنای نامتناهی توجه ندارد و مانند کسـی است که بگوید: «خداوند جسـم اسـت و خنده و گریه هم دارد، امّا نه به طـور امتدادی و متجزّی و دارای طـول و عرض و عمق و زمان و مکان، بلکه به حسب خودش!» در حالی که جسم بودن چیزی نه در مقدار بلکه به حسب خودش، یعنی همان متجزّی بودن شیء امّا نه در اجزا و ابعاض! که تناقض این کلام روشن و آشکار است.

و به طور کلی باید دانسـت که آن‌چه برای خلق (موجود دارای مقـدار و اجزا) روا باشـد، ویژه خود آن‌هاسـت. حتـی علم و قدرت مخلوقات و سـایر چیزهایی که فلاسـفه و عرفـا آن‌ها را کمالات وجودی می‌دانند و همسـنخ بـا ذات احدیت می‌شـمارند، حقایقی حادث و دارای زمان و مکان و اجزای قابل زیاده و نقصان می‌باشند و هیچ‌گونه مناسبتی با ذات احدیت ندارند و مانند سایر اشیا مخلوق اویند.

زمان و مکان، کوچکـی و بزرگی، تناهی و عدم تناهی، دخول و خـروج، تولّـد و صدور، تجلّی و ظهـور، تعدّد و تکثّـر، وجدان و فقدان، جزء و کل، اطلاق و تقیید، شـدّت و ضعف، و قوّه و فعل از خصوصیات (ملکات) و ویژگی‌های اشیای دارای مقدار و اجزا و عدد

و حادث و مخلوق می‌باشد و ثبوتاً به غیر شیء امتدادی و عددی و مخلوق نسبت داده نمی‌شوند.

(تذکر ۱: علم و قدرت خداوند متعال ذات او می‌باشد یعنی خداوند تعالی ذات علم و قدرت است، نه ذاتی که واجد و دارای صفات مذکور باشد.

تذکر ۲: فیلسوفان می‌پندارند که «فعلیت» مساوی با وجود است. لذا گمان می‌کنند که نفی فعلیت از چیزی، مستلزم نفی وجود آن می‌باشد. این اندیشه باطل است؛ زیرا «فعلیت» معنایی اضافی و در مقابل «قوه» می‌باشد، و دلالت بر نحوی از انحای وجود همان چیزی می‌کند که ذاتاً دارای قوّه و امکان خاص است. لذا خداوند تعالی موضوعاً از قابلیت اتّصاف به قوّه و فعل خارج است. تمامی اشکالاتی که درباره «نامتناهی» بیان داشتیم، به موضوع «فعلیت تام» هم وارد است).

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

توحید آن است که هر چه بر تو روا باشد، بر پروردگارت روا ندانی.[11]

هر چه در خلق موجود باشد در خالق آن‌ها پیدا نمی‌شود، و هر چه در مورد مخلوق ممکن باشد درباره آفریدگارش ناممکن است... چگونه بر او صادق باشد چیزهایی [از صفات و ویژگی‌های خلق] که خود او آن‌ها را در مورد خلقش مقرر داشته، و به او باز گردد آن چه او آن را احداث فرموده است؟![12]

براهین استحاله وجود نامتناهی

حقیقت امتدادی و متجزی ـ چه کم متّصل فرض شود و چه کم منفصل، و چه حصّه‌های متعدد وجودی، و چه مراتب شدید و ضعیف یك حقیقت، محال است که نامتناهی و نامحدود باشد زیرا:

اول: هر عددی که تحقق خارجی داشته باشد باز هم قابل زیادت است و همیشه همان عدد به اضافه یك، فراتر از مفروض اول خواهد بود، پس هرگز مرتبه نامتناهی آن تحقّق نخواهد یافت.

دوم: عدد، حقیقتی قابل زیاده و نقصان است و چنانچه تحقّق مرتبه نامتناهی آن ممکن باشد لازم می‌آید آن مرتبه قابل زیاده نباشد، یعنی لازم می‌آید عدد به آخر رسیده و محدود و متناهی باشد. و این فرض مستلزم خلاف ذات، و خلاف فرض، و خلاف بدیهی است.

سوم: از هر حقیقت عددی و شمارشی که آن را نامتناهی فرض کرده‌ایم، مقدار معینی می‌کاهیم، اگر باقی‌مانده با مفروض اولی مساوی باشد تساوی دو مقدار غیرمساوی لازم می‌آید، و چنانچه باقی‌مانده از مفروض اولی کمتر باشد، محدود و متناهی خواهد بود و مفروض اولی نیز که مقدار محدود و معینی بر آن افزون دارد باید متناهی و محدود باشد. "کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد" در این مورد می‌فرماید:

الثالث: التطبیق وهو أن تؤخذ جملة الحرکات من الان إلی الازل جملة ومن زمان الطوفان إلی الازل جملة أخری ثم تطبق إحدی الجملتین بالاخری فإن استمرا إلی ما لا یتناهی کان الزائد مثل الناقص هذا خلف وإن انقطع الناقص تناهی وتناهی الزائد لانه إنما زاد بمقدار متناه والزائد علی المتناهی بمقدار متناه یکون متناهیا..."[13]

و «الیاقوت» در همین باره می‌نگارد:

وبطلان التسلسل بفرض نقصان جملة فاما أن لا یؤثر او یؤثر وکلاهما محالان.[14]

چهارم: اگر قرار باشد چیزی بعد از افراد نامتناهی موجود باشد (مانند انسانی که پس از گذشتن بی نهایت پدر و مادر به وجود آید) هرگز وجود نخواهد داشت، زیرا در این صورت، وجود آن متوقف است بر این‌که بی‌نهایت افراد قبل از آن تمام شوند تا نوبت به وجود این فرد برسد در حالی که بی‌نهایت هرگز تمام نمی‌شود! «کشف الفوائد» در این باره می‌نویسد:

ان کل واحد من الحوادث علی تقدیر کونه مسبوقا بما لا نهایة له یستحیل ان یوجد الا بعد انقضاء ما لا نهایة من الحوادث حتی تتصل النوبة الیه وانقضاء ما لا نهایة له من الحوادث محال ولکن الحوادث موجودة فاذا کونها مسبوقة بما لا نهایة له باطل.[15]

اساس نظریه وحدت وجود این توهم است که برخی "نامتناهی" را موجودی حقیقی و عینی و موجود در خارج پنداشته‌اند و خداوند سبحان را با این وصف موهوم توصیف کرده‌اند در حالی که اولا "عدم تناهی" از امور وهمی و ذهنی و غیر واقعی است، و ثانیا وصف تناهی و عدم تناهی از اعراض است و عرض هم از ویژگی‌های جسم می‌باشد، و خداوند تعالی نه جسم است و نه عرض و هرگز به نامتناهی بودن که از خواص اجسام است متصف نمی‌گردد. لذا کسی که خداوند را متناهی یا نامتناهی بداند، او را جسم دانسته است، اگر چه خودش هم متوجه نباشد.

و «الیاقوت» می‌نویسد:

ان ما لایتناهی لا ینقضی بالافراد.[16]

پنجم (در مورد بطلان اعتقاد به قدم و نامتناهی بودن عالم که عقیده فلاسفه است): حرکات بعضی از افلاک از بعضی دیگر از آنها بیشتر است در حالی که اگر حرکات همه آنها نامتناهی باشد، چنین تفاوتی محال است، و اگر حرکات یکی کمتر و دیگری بیشتر باشد

عمر هر دو متناهی خواهد بود.

«الیاقوت» در این مورد می‌نویسد:

ان حـرکات بعض الافلاک اکثر من بعـض وقبول التفاوت فی مثل هذا محال.[۱۷]

ششم (نیز در مورد بطلان اعتقاد به قدم و نامتناهی بودن عالم که عقیده فلاسـفه اسـت): عالم ممکن الوجود اسـت و خداوند به آن وجود داده اسـت پس وجود آن حادث و متناهی اسـت، زیرا اگر وجـود آن ازلی و نامتناهی می‌بود موجود کردن آن تحصیل حاصل و محال بود.

«الیاقوت» در این مورد می‌نویسد:

طریـق آخـر وهو اعم من الاولین ذلک ان یقال کل ما سـوی الواجـب ممکن وکل ممکن محدث فکل ما سـوی الواجب محدث سواء کان جسـما او جوهرا او عرضا او غیر ذلک اما المقدمة الاولی فظاهـرة وامـا المقدمة الثانیة فلانّ الممکن یحتـاج فی وجوده الی موجد والممکن لا یمکـن ان یوجد حال وجوده فان ایجاد الموجود وتحصیل الحاصل محال فیلزم منه ان یوجد حال لا وجود له فیکون وجوده مسبوقا بلا وجوده وذلک حدوثه.[۱۸]

هفتم: اگر نامتناهی وجود داشـته باشد باید مجموعه یکی‌های آن، از دسـته‌های ده‌تایی و صدتایی و هزارتایی آن بیشتر نباشد، در حالـی که بطلان این مطلب واضح اسـت. «الحجـة البالغة للحجة البالغة فی قمع المذاهب المختلفة الزائغه» در این مورد می‌نویسد:

... لـو وجدت لزم أن یکـون آحادها لا یزید علـی ألوفها وهو محال.

بلکه بر اسـاس حکم بدیهی عقل، حقیقت امتدادی و عددی و دارای جزء و کل، در هر مقداری که موجود شود، باز هم قابل زیاده و نقصان می‌باشـد و محال است که افرادی نامتناهی از آن حقیقت محقّق شود.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

ما احتمل الزیادة کان ناقصا، وما کان ناقصا لم یکن تاما.[۱۹]

هـر چیزی که قابل زیادت و فزونی باشـد ناقص اسـت، و هر چیزی که ناقص باشد کامل نیست .

و می‌فرمایند:

أنت الّذی لا تحد فتکون محدودا.[۲۰]

تو آن هستی که وصف نمی‌شوی که در نتیجه محدود باشی.

امام مجتبی علیه السلام می‌فرمایند:

الّذی لم یکن له... اختلاف صفة فیتناهی.[۲۱]

خداوندی که... دارای صفات مختلف و گوناگون نیسـت، که در نتیجه متناهی گردد.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

کل مسمی بالوحدة غیره قلیل.[۲۲]

هر واحد نامی جز او، کوچك و اندك است.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إن الکیفیة جهة الصفة والاحاطة.[۲۳]

همانا کیفیت داشـتن، نشانه موصوف شدن و به احاطه درآمدن است.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

ومـن قال: متی؟ فقد وقته، ومـن قال: فی مَ؟ فقد ضمنه، ومن قـال: إلی مَ؟ فقد نهاه، ومن قال: حتـی مَ، فقد غیّاه، ومن غیّاه فقد غایاه، ومن غایاه فقد جـزّأه، ومن جزّأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد ألحد فیه.[۲۴]

و هـر کـس از زمان وجـود او پرسـد او را دارای وقت و زمان دانسـته، و هر کس از مکان او پرسد، ذات او را دربر گرفته دانسته، و هـر کـس برای او حدود وجود جویـد، او را دارای حدود و مقادیر انگاشـته، و هر کس او را محدود انگارد، او را دارای اجزا دانسـته، و هر کس او را متجزّی داند، او را قابل وصف پنداشـته، و هر کس او را قابل وصف داند، ملحد شده است.

و در مناظـره رسـول اللّه صلی الله علیه و آلـه با دهریان آمده است:

أو لستم تشاهدون اللیل والنهار وأحدهما بعد الاخر؟ فقالوا: نعم، فقال: أفترونهما لم یزالا ولا یزالون؟ فقالوا: نعم، قال صلی الله علیه و آلـه: أفیجوز عندکم اجتماع اللیل والنهـار؟ فقالوا: لا، فقال: فإذن ینقطع أحدهما عن الاخر فیسـبق أحدهما ویکون الثانی جاریا بعده. فقالوا: کذالك هو، فقال، صلی الله علیه وآله: قد حکمتم بحدوث ما تقدم من لیل أو نهار ولم تشاهدوهما، فلا تنکروا للّه قدرته.[۲۵]

آیا نمی‌بینید که وجود شـب و روز یکی پس از دیگری اسـت؟ گفتنـد: چرا. فرمودند: آیا می‌پندارید که آن‌ها ازلی هسـتند؟ گفتند: آری. فرمودنـد: آیا جایز می‌دانید که شـب و روز همزمان باشـند؟ گفتنـد: نـه. فرمودند: پس باید هر یك از آن‌ها تمام شـود تا نوبت دیگری برسـد؟ گفتند: آری، چنین اسـت. فرمودنـد: اینك با اینکه شب و روزهای گذشته را ندیده‌اید، به حدوث آن‌ها اقرار کردید، پس قدرت خداوند را انکار نکنید.

و همان حضرت می‌فرمایند:

أتقولون ما قبلکم من اللیل والنهار متناه أم غیر متناه؟ فإن قلتم: غیر متناه، فقد وصل إلیکم آخر بلا نهایة لاوله، وإن قلتم: إنّه متناه، فقد کان ولا شیء منهما.[۲۶]

آیا شـما می‌گویید شبها و روزهای قبل از شما متناهی است یا نامتناهی؟ اگر بگویید نامتناهی است، پس آخر چیزی به شما رسیده است که اول آن را نهایتی نیست!! و اگر بگویید متناهی است، پس هیچ‌کدام از آن دو موجود نبوده‌اند.

نـه تنهـا تمامی موجودات زمین و آسـمان بلکـه خود زمان و مکان نیز حادث و مخلوق اسـت چنان که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إن اللّه تبارك وتعالی لا یوصف بزمان ولا مکان، ولا حرکة ولا انتقال ولا سـکون، بل هو خالق الزمان والمکان والحرکة والسکون، تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا.[۲۷]

همانـا خداوند قابل توصیف به داشـتن زمان و مکان و حرکت

و انتقال و سکون نیست، او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است، فراتر است از آن‌چه ستمگویان می‌اندیشند، فراتری بزرگی.

و می‌فرمایند:

إنه أين الاين وكيف الكيف.[۲۸]

همانا خداوند تعالی «مکان» و «کیفیت» را ایجاد فرموده است.

باید دانسته که در طول تاریخ اعتقادی شیعی، اعتقاد به محال‌بودن وجود نامتناهی از امور مسلّم و بدیهی بوده است، و اعتقاد به آن، توسط فلسفه یونان و عرفای اهل سنّت در بین برخی از ایشان رخنه کرده است. ابو الصلاح حلبی می‌فرماید:

فيلزم ما قلناه من وجود ما لا نهاية له، مع استحالته بدليل وجوب حصر ما وجد.[۲۹]

و می‌فرماید:

فيؤدي إلى وجود ما لا نهاية له.[۳۰]

و می‌فرماید:

وذلك يؤدى إلى إيجاد ما لا يتناهى من المشتهيات.[۳۱]

و می‌فرماید:

ولانه يوجب عليهم تقدم تكليف على تكليف إلى ما لا نهاية له.... وذلك محال.[۳۲]

و می‌فرماید:

إن ذلك يقتضى تقدم تكليف قبل تكليف إلى ما لا يتناهى، وذلك محال.[۳۳]

شیخ طوسی قدس سره می‌فرماید:

إن وجـود ما لا نهاية له محال.[۳۴] و می‌فرماید: لانه لو وجب ذلك لأدّى إلى وجوب ما لا يتناهى، وذلك محال.[۳۵]

شرح تجرید می‌نویسد:

إن وجود ما لا يتناهى محال على ما يأتى.[۳۶]

و می‌نویسد:

قال: وأما تناهى جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق.[۳۷]

و می‌نویسد:

وهكـذا إلـى ما لا يتناهى وهو محال. أما أولا فلما بينا مـن امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقـا، وأما ثانيا فلان تلك الاضافات موجودة دفعة ومترتبة فى الوجود باعتبار تقدم بعض المضـاف إليه على بعض فيلـزم اجتماع أعداد لا تتناهى دفعة مترتبة وهو محال اتفاقا، وأما ثالثا فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف إليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الاعداد دفعة من ترتبها، وكل ذلك مما برهن على استحالته.[۳۸]

شرح إحقاق الحق می‌نویسد:

وأما مـا ذكره آخرا مـن أنه لا يلزم التسلسـل المحال لفقدان شـرط الترتب " الخ " فدليل على جهله بشـرائط استحالة التسلسـل عند المتكلمين، فإن وجود ما لا يتناهى فى الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتب أو لا، كما صرحوا به وعرفه من له أدنى تحصيل[۳۹]

تذکّر نکاتی پیرامون موهوم بودن وجود نامتناهی لازم است:

۱) مجموعه‌ای را که دائما قابل زیادت اسـت، و افراد آن هر چه زیاد شـوند پیوسـته محدود و متناهی خواهند بود ـ مانند عمر جاویدان اهل بهشت ـ "نامتناهی لایقفی" (= غیر ایستا)، می‌نامند، (گر چه صحیح این است که آن را "متناهی لایقفی" بنامیم).

۲) هنگامی که گفته می‌شـود: "عدد نامتناهی اسـت"، منظور از آن همان "نامتناهی لایقفی" است. و معنای آن این است که: هر عدد یا معدودی که در نظر گرفته شود، دائما قابل زیادت و افزایش اسـت، و هرگز واقعیتی نامتناهـی و غیرقابل زیادت نخواهد بود. در "شرح تجرید" در این باره آمده است:

● نتیجـه ایـن سـخن کـه گفتـه شـود: «چون وجـود غیرمتناهی کل وجـود را فـرا گرفتـه اسـت، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد»؛ «وحدت وجود» اسـت نه «وحـدت آفریدگار عالمیـان»؛ و فرق «وحـدت وجود» با «وحـدت خداوند» این اسـت که مدعی وحـدت وجود می‌گوید: «غیر از ذات واجب‌الوجود هیچ چیز در کار نیست، نه خلقی است و نه مخلوقی، و نه عابدی اسـت و نه عبادتی، و نه آفریده‌ای است و نه موجودی، بلکه حقیقت عالم هسـتی منحصر است در وجـود یـک شـخص نامتناهـی (خداونـد) که هر لحظـه به صورتی جلوه می‌کند»؛ ولی معتقد به وحدت خالق متعـال می‌گوید: «عالم حقیقتا موجود اسـت، و جهان هستی واقعا مخلوق و آفریده خداوند می‌باشـد، نه جزء خالق اسـت و نه کل او، و نه صورت اوست و نه جلوه او».

● اعتقـاد بـه نامتناهی بـودن ذات خداوند و فراگیری ذات و هسـتی او نسبت به تمامی اشیا، اساس معارف اهل فلسـفه و عرفان است و ربطی بـه معارف عترت طاهرهٔ صلوات الله علیهم ندارد، بلکه از دیدگاه «برهان و عتـرت» علیهم‌السـلام اعتقاد به وجود «نامتناهی» و «بی‌نهایت بودن ذات خداوند متعـال» کاملا مردود و غیرمعقول است.

● درسـت اسـت کـه هـر چیزی محدود باشـد مخلوق اسـت، اما از ایـن مطلب نمی‌تـوان نتیجه گرفت که ذات خالـق نامحدود و بی‌نهایت اسـت، بلکـه صحیح این اسـت که گفته شـود: «محدودیـت» و «عدم محدودیت» از خواص و شؤون ذات امتـدادی و مخلـوق اسـت، و ذات خداوند، فراتـر از اتّصاف به صفات مخلوقات و اشـیای امتدادی است، او نه محدود اسـت و نـه نامحدود، بلکه او خالق و آفریننده همه اشیا، و مباین و مخالف با همه آن‌هاست.

ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل يمكنه أن يزيد عليها واحدا فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدم به بالنوع كانت أنواع العدد غير متناهية.[۴۰]

۳) چنانچه کسی نامتناهی را موجودی حقیقی بداند و در عین حال بگوید: «این موجود نامتناهی جزء ندارد و قابل فرض زیاده و نقصان نیست»، معنای نامتناهی را نفهمیده است و توجه ندارد که موضوع «تناهی و عدم‌تناهی» مقدار است، و قابلیت زیاده و نقصان، خاصیت ذاتی مقدار و شیء دارای اجزا می‌باشد. این سخن درست مانند این است که کسی معنای جسم را نفهمیده، و نداند که موضوع تصور جسمیت، طول و عرض و عمق است، سپس مثلا در مورد خداوند بگوید: «خداوند جسمی است که نه طول دارد، و نه عرض، و نه ارتفاع، و نه زمان، و نه مکان، و نه...».

۴) اعتقاد به وجود "نامتناهی غیر امتدادی"، و موجود "نامتناهی بدون جزء"، به خودی خود متناقض است. زیرا چنانکه گفتیم اولا اتّصاف به "تناهی و عدم تناهی" از شؤون ذات دارای مقدار و اجزا و قابل زیاده و نقصان است؛ ثانیا نتایجی که اهل فلسفه و عرفان از نامتناهی‌بودن ذات خداوند می‌گیرند (مانند وحدت وجود، و خارج نبودن اشیا از ذات خداوند) به هیچ عنوان با این معنا (یعنی نامتناهی بدون جزء و مقدار) موافقت ندارد.

اگر ممکن باشد چیزی که وجود آن «بی‌نهایت» فرض شده است واجب الوجود باشد، دارای بی‌نهایت اجزای مقداری خواهد بود که هیچ دلیلی برای ممکن الوجود دانستن آن اجزا باقی نمی‌ماند و نام هر یک از آن‌ها را خدا می‌توان گذاشت، و با فرض بی‌نهایت خدایان، چگونه مجال برای وجود دو خدا وجود نخواهد داشت؟!

بدیهی است اعتقاد به وجود «بی‌نهایت غیر مقداری و غیر متجزّی»، به خودی خود متناقض است تا چه رسد به اینکه گفته شود تمامی اشیای دارای جزء و کل در آن ذات بی‌نهایت حضور دارند و هیچ چیزی خارج از ذات آن وجود ندارد!

۵) چنانچه کسی حقیقتی را پیش از کم شدن، و بعد از کم شدن مساوی بداند، معلوم می‌شود که به معنای حقیقی کم شدن و زیاد شدن و قابلیت زیاده و نقصان توجه ندارد.

۶) اهل فلسفه وجود نامتناهی را در صورتی که افراد آن همزمان و مترتّب بر هم نباشند محال نمی‌دانند. این اعتقاد، نادرست و خلاف واقع می‌باشد زیرا با توجه به براهینی که بیان داشتیم روشن است که فرض وجود بی‌نهایت به طور مطلق ثبوتا ممتنع است.

۷) گاهی گفته می‌شود: ∞ = ∞ + ∞ و ∞ = ∞ − ∞ و ∞ = ∞ × ∞ و ۰ = ۱ : ∞ و... باید دانست که این‌گونه عبارات هیچ ربطی به اثبات وجود "نامتناهی" و "بی‌نهایت" ندارد، و منظور از آوردن آن‌ها محاسبات خاصی است که در واقع به "نامتناهی لایقفی" برمی‌گردد. "دایرة المعارف فارسی" در مورد "بی‌نهایت" در اصطلاح ریاضیات می‌نویسد:

عددی بزرگتر از هر عدد دیگر، یا (به جای «بی‌نهایت دور»). موضعی که نسبت به دستگاه مقایسه در وراء هر حدی واقع است... علامت ∞ (یا +∞، که به اضافه بی‌نهایت خوانده می‌شود) که آن را به مجموعه اعداد حقیقی ملحق می‌کنند، و بزرگ‌تر از هر عدد حقیقی می‌شمارند... علامت −∞ (بخوانید منهای بی‌نهایت) را نیز به همان مجموعه ملحق می‌کنند، و آن را کوچکتر از هر عدد حقیقی (اعم از مثبت یا منفی) محسوب می‌دارند. وارد کردن این علامات به منظور تعمیم و تسهیل بیان احکام است. هیچ‌یك از علامات +∞ و ∞ (به اضافه بی‌نهایت، و منهای بی‌نهایت) در واقع عدد نیستند. ولی گاهی از طریق اهمال، آن‌ها را در شمار اعداد به حساب می‌آورند. و می‌نویسد: بی‌نهایت کوچك ریاضی اساسا متغیر است، یك مقدار ثابت هر قدر هم کوچك باشد بی‌نهایت کوچك ریاضی نیست.)

۸) خداوند متعال ذات علم و قدرت است، و دارای علم و قدرت عددی و مقداری قابل اتّصاف به تناهی و عدم‌تناهی نمی‌باشد. لذا اگر کسی علم خداوند را به نحو مجموعه‌ای از معلومات عددی بی‌نهایت، ـ که موضوع آن صرفا مقدار و عدد بوده، و تقابل آن با «متناهی» منحصر به حیثیت زیاده و نقصان است ـ بداند، خداوند را دارای صفات مقداری و عددی و مخلوق دانسته است. شیخ طوسی «قدس سره» می‌فرماید:

وقول من قال: إن فيها معان لا نهاية له شيئا قبل شيء لا إلى أول، باطل لان وجود ما لا نهاية له محال.[۴۱]

اعتقاد کسی که بگوید در خدا معانی بی‌نهایتی وجود دارد که هر کدام از آنها قبل از دیگری است و ابتدایی ندارد، باطل می‌باشد زیرا وجود نامتناهی محال است.

ابن میثم بحرانی قدس سره نیز علم خداوند را عددی ندانسته، می‌فرماید:

ومنهم من أنكر كونه عالما بما لا نهاية له. وحجتهم... أنه يلزم أن يكون في ذاته علوم موجودة غير متناهية. هذا محال. والجواب... نمنع الملازمة... سنبين أن علمه تعالى ذاته، فلا تعدد فيه إذن، وإنما يقع التعدد والتغاير في نسب أذهاننا له إلى كل معلوم،... فلا يلزم إذن تعدد علوم موجودة لذاته.[۴۲]

برخی عالم بودن خداوند به چیزهای بی‌نهایت را انکار کرده اند و دلیلشان این است که... می‌گویند لازمه علم خدا به بی‌نهایت این است که علوم بی‌نهایتی در ذات خدا موجود باشد و این محال است، پاسخ این است که ما این ملازمه را قبول نداریم و بیان خواهیم کرد که علم خداوند ذات اوست، و هیچ تعددی در کار نیست، تعدّد و تغایر تنها و تنها در تصورات و نسبت‌های اذهان ما با هر معلومی پیدا می‌شود نه در ذات خدا... بنابر این لازم نمی‌آید که علم‌های متعددی در ذات خدا وجود داشته باشد.

بنابر آن‌چه گذشت معلوم می‌شود که تمامی ما سوی الله تعالی، متجزی و عددی و ممکن الوجود و حادث حقیقی (= دارای ابتدای وجود) می‌باشد. و موجود دارای اجزا و عدد از هر جهت محدود بوده، و از حیث زمان و مکان لزوما متناهی است. علاوه بر اینکه حقیقت مقداری و قابل وجود و عدم، نیازمند به این است که دیگری آن را ایجاد کند، و هرگز نمی‌توان موجودی را که ازلی بوده و عدم نداشته باشد ایجاد کرد، و گرنه تحصیل حاصل لازم می‌آید.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

إن ما لم یزل لا یکون مفعولا... إن الفعل کلّه محدث.[۴۳]

آنچه ازلی باشد مفعول و مخلوق نخواهد بود... همانا هر فعلی حادث و مخلوق است .

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

أنّه لو کان معه شیء فی بقائه لم یجز أن یکون خالقا له، لانّه لم یزل معه فکیف یکون خالقا لمن لم یزل معه؟[۴۴]

اگر چیزی در بقا با خاوند می‌بود، دیگر ممکن نبود که خداوند خالق آن چیز باشد، چه اینکه در این صورت آن چیز پیوسته با خداوند بوده است، پس چگونه ممکن است خداوند آفریننده چیزی باشد که ازلا با او موجود بوده است؟!

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

یقول لما أراد کونه: «کن» فیکون. لا بصورت یقرع ولا نداء یسمع، وإنّما کلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثّله، لم یکن من قبل ذلک کائنا، ولو کان قدیما لکان إلها ثانیا.[۴۵]

آنچه را اراده فرماید، تنها می‌گوید: «باش»، پس می‌باشد. نه به وسیله صدایی که شنیده شود، و نه به ندایی که به گوش رسد. و همانا کلام او سبحانه، فعل اوست که پیش از آن موجود نبوده است و او آن را انشا می‌فرماید و ایجاد می‌کند، و اگر قدیم بود، معبود دومی بود.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

إنّ الله تبارك وتعالی لم یزل عالما قدیما، خلق الاشیاء لا من شیء ومن زعم أنّ الله تعالی خلق الاشیاء من شیء فقد کفر، لانّه لو کان ذلك الشیء الّذی خلق منه الاشیاء قدیما معه فی أزلیته و هویته کان ذلك أزلیا، بل خلق الله الاشیاء کلّها لا من شیء.[۴۶]

همانا خداوند پیوسته عالم و قدیم بوده است. اشیا را از چیزی نیافریده است و هر کس معتقد باشد که خداوند اشیا را از چیزی آفریده است، تحقیقا کافر شده است. زیرا اگر آن چیزی که اشیا از آن آفریده شده‌اند قدیم بوده، در ازلیت و هویت با خداوند وجود داشته است، پس آن چیز ازلی خواهد بود. خداوند تعالی اشیا را از چیزی نیافریده است.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

... فإن کنت صنعتها وکانت موجودة فقد استغنیت بوجودها عن صنعتها.[۴۷]

... اگر من آن را در حالی که موجود بوده است ایجاد کرده باشم، هیچ نیازی به ایجاد کردن آن نداشته‌ام، چرا که آن خودش موجود بوده است.

و می‌فرمایند:

إیجاد الموجود محال.[۴۸]

ایجاد کردن چیزی که خودش موجود باشد محال است.

خواجه نصیر الدین طوسی «قدس سره» در «تجرید الاعتقاد» می‌فرماید:

ولا قدیم سوی الله تعالی.

هیچ موجود ازلی‌ای جز خداوند تعالی وجود ندارد.

و علامه حلّی «قدس سره» در شرح آن می‌نویسد:

قد خالف فی ذلك جماعة کثیرة، أما الفلاسفة فظاهر، لقولهم بقدم العالم... وکل هذه المذاهب باطلة، لان کل ما سوی الله ممکن، وکل ممکن حادث.[۴۹]

گروه فراوانی با این امر مخالفت کرده‌اند، و مخالفت کردن اهل فلسفه هم روشن و آشکار است، زیرا ایشان اعتقاد دارند که همه چیز ازلی و قدیم است... همه این مذاهب باطل است، زیرا تمامی ماسوای خداوند ممکنند، و هر ممکنی حادث می‌باشد.

بلکه حتی نفس زمان و مکان، متجزّی و حادث حقیقی می‌باشند. چرا که زمان و مکان هم، (چه دارای وجودی اصیل فرض شوند و چه انتزاعی) مقداری و عددی و دارای اجزا می‌باشند و محال است که وجودی نامتناهی و ازلی داشته باشند.

البته همانطور که دیدن «واحد» برای شخص دوبین، و دریافت «موجود سه بعدی» برای تخته سیاه، و «زندگی در خارج آب» برای ماهی، و «دیدن رنگ سفید» برای شخصی که شیشه عینك او قرمز است، و «دریافت صداها ورنگ‌های دارای طول موج ماورا و مادون طول موجی که گوش و چشم بشر قادر به ادراك آن است» برای افراد انسان محال است، تصدیق به حدوث

● ملاک عدم نیاز خداوند به آفریننده، نامتناهی‌بودن او نیست، بلکه ملاک خالقیت آفریدگار متعال و عدم نیازمندی او به خالق و آفریننده، همان فراتری وجود او از قابلیت اتّصاف به تناهی و عدم‌تناهی، به جهت نداشتن جزء و کلّ و مقدار و عدد، و تباین ذاتی او با مخلوقات امتدادی قابل وجود و عدم است.

● ذات قدیم محال است که «مبدء» حادث واقع شود، بلکه «خالق» و آفریننده آن است. بدیهی است مبدأ بودن وجود خداوند متعال نسبت به مخلوقات چنانکه قواعد فلسفی- مانند قاعده «الواحد» و قاعده «وجوب سنخیت بین علّت و معلول» و غیر آن به صراحت گویای آن است، تصویری جز معنای «تولّد» و «ترشح» وجود خلق از وجود خالق متعال ندارد.

زمان و مکان هم، صرفا امری عقلی می‌باشد و تصور عدم زمان و مکان، برای مخلوقی که به هر چیزی از دریچه زمان و مکان و مقدار می‌نگرد، محال است، و حقیقت معنای عدم زمان و مکان، تنها به این صورت مورد توجه نفس و تصدیق عقل قرار می‌گیرد که نقیض معنای زمان و مکان می‌باشد.

و همان طور که دریافت موضوع مثال‌های فوق برای افراد یادشده محال است، التفات آن‌ها نیز به این مثال‌ها به خودی خود غیرممکن است، و باید در این مورد توسط افرادی هدایت شوند که ادراکات ایشان فراتر از ادراکات خود این اشخاص باشد؛ لذا در جای خود بیان شده است که قبل از مرحله اقرار و تصدیق عقل به وجود خداوند متعال، التفات و توجه مخلوقات به موضوع خدای واقعی تنها توسط خود او صورت می‌گیرد، و بدون گذشتن از این مرحله تعریف، اثبات مثبتین و انکار منکرین وجود خداوند، به خدای واقعی تعلّق نخواهد گرفت. البتّه دراین صورت، مسأله اثبات وجود خداوند، تعبّدی نشده و دور نیز لازم نمی‌آید، زیرا التفات به موضوع از هر راهی که باشد، اثباتا ونفیا ربطی به دوری و عقلی یا غیر عقلی بودن اثبات یا انکار آن موضوع ندارد.

وروی أنه سئل علیه السلام: أین کان ربنا قبل أن یخلق سماء وأرضا؟ فقال علیه السلام: «أین» سؤال عن مکان، وکان اللّه ولا مکان.[۵۰]

و روایت شده است که از آن حضرت [امیرالمؤمنین] علیه السلام سؤال شد: پروردگار ما پیش از آنکه آسمان و زمین را بیافریند کجا بود؟ فرمودند: «کجا» پرسش از مکان است و حال اینکه خداوند بود و مکان نبود.

عن زرارة قال قلت لابی جعفر علیه السلام: أکان اللّه ولا شیء؟ قال: نعم، کان ولا شیء. قلت: فأین کان یکون؟ قال وکان متکئا فاستوی جالسا وقال: أحلت یا زرارة، وسألت عن المکان إذ لا مکان.[۵۱]

زراره گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا خداوند بود و هیچ چیز دیگری نبود؟ فرمودند: آری، گفتم: پس در چه مکانی بود؟ در این هنگام آن حضرت که تکیه داده بودند راست نشستند و فرمودند: ای زراره، سخنی محال گفتی، زیرا از مکان پرسیدی، در حالی که هیچ مکانی وجود نداشت.

ادامه بحث در مورد معنای وحدت موهوم

ما کاملا توضیح دادیم که:

الف) موضوع تصور "متناهی و نامتناهی" مقدار و عدد است.

ب) تعدد و تکثّر و تجزّی و قابلیت زیاده و نقصان، لازمه ذات حقیقت امتدادی می‌باشد.

ج) "وجود نامتناهی" ـ با صرف نظر از محال بودن وجود آن ـ در حقیقت ذات خود دارای تکثّر و تجزّی و قابلیت انقسام بوده، و وحدت آن "وحدت اعتباری" خواهد بود. و خداوند متعال واحد حقیقی متعالی از داشتن جزء و بعض است نه واحد اعتباری دارای مراتب مختلف، یا حصص و شؤون گوناگون، یا اجزا و ابعاض خارجی بی‌نهایت.

بر این اساس معلوم می‌شود وحدت فلسفی مذکور، "وحدت موهوم" است نه وحدت حقیقی.

و خلاصه سخن اینکه فلسفه و عرفان، وحدت خداوند متعال را از جهت بی‌نهایت بودن وجود می‌پندارد و می‌گوید:

چون ذات خداوند متعال هستی نامتناهی و نامحدود است، پس فرض وجود برای هیچ چیز دیگر در جنب هستی نامتناهی او امکان ندارد؛ در حالی که از دیدگاه برهان و وحی، دلیل "وحدت خداوند" این است که تعدد و تکثّر فرع بر مقدار بوده، و همانند "جزء و کل" و "تناهی و عدم تناهی"، اتّصاف به آن از شؤون ذات امتدادی و مخلوق است؛ و خداوند متعال خالق مقادیر، و مبائن با همه اوصاف و اعیان تمامی اشیا می‌باشد، و ذاتا فراتر از داشتن مقدار و اجزا بوده، قابل تعدد و تکثّر و داشتن دوم و سوم و شریك نمی‌باشد.

کلمات فلاسفه و عرفا پیرامون معنای وحدت خداوند

إنّ کون الوحدة حقیقیّة فی شیء عبارة عن کون ذلك الشّیء بوجوده الذّاتی عین أشیاء کثیرة.[۵۲]

وحدت حقیقی یک چیز، عبارت از این است که وجود ذاتی آن چیز عین چیزهای متعدد باشد.

إن ذات الواجب... صرف الوجود... وصرف الشیء واحد بالوحدة الحقة التی

● اهل فلسفه وجود را حقیقتی دارای مراتب دانسته و آن را به دو قسم «متناهی» و «غیرمتناهی» تقسیم می‌کنند. ایشان گاهی ادعا می‌کنند که به همین جهت مذهب آنان با عارفان وحدت وجودی تفاوت دارد. اینک می‌گوییم: اگر تقسیم فوق تقسیمی واقعی است، پس نفس وجود اشیای متناهی دلیل بر این است که وصف عدم‌تناهی، زائد بر اصل وجود می‌باشد، چه این که اگر وصف عدم‌تناهی وصفی زائد بر حقیقت وجود نمی‌بود، امکان وجود شیء متناهی از میان می‌رفت و جایی برای تقسیم موجود به متناهی و نامتناهی باقی نمی‌ماند؛ و اگر تقسیم مذکور تقسیمی واقعی نیست، باید اهل فلسفه بپذیرند که هیچ تفاوتی بین مذهب ایشان و مذهب وحدت وجود عارفان که بارها به بطلان آن اعتراف کرده‌اند باقی نمی‌ماند.

● اگر وصف «عدم تناهی»، وصفی زائد و خارج از حقیقت وجود نامتناهی ـ با صرف‌نظر از استحاله ذاتی وجود آن ـ نباشد، لازم می‌آید که وجود هیچ شیء محدودی ـ جز همان حقیقت موهوم ـ در خارج ممکن نباشد. و التزام به چنین نتیجه‌ای مخالف حکم بدیهی عقل بوده، و انکار وجود حقیقی اشیای محدود و مخلوق، انکار بدیهی و مصداق عینی سفسطه می‌باشد.

لا تتثنى ولا تتكـرر، فكل ما فرضت له ثانيا عاد أولا فالواجب لذاته واحد لذاته.[53]

همانا ذات واجب... وجود صرف است... و هر چيز كه صرف و خالص باشد واحد حق است و قابل تكرار و دوم داشتن نيست.

تعـدد الواجب بالـذات، هو تعـدد موجودين غير متناهيين بلحـاظ الوجود والكمـالات الوجودية، وهو يستلزم تناهى كل واحد منهما.[54]

تعدد واجب بالذات، يعنى تعدد دو موجود نامتناهى از لحاظ وجود و كمالات وجودى، و اين مسـتلزم اين است كه هر يك از آن دو، متناهى و محدود باشند.

لا يمكن تعدد الواجب لانه لو تعدد لكان المفروض واجبا محدود الوجود ثانى اثنين فلم يكن محيطا بكل وجود.[55]

تعدد واجب‌الوجود ممكن نيسـت زيرا اگـر واجب‌الوجود متعدد باشد لازم مى‌آيد كه مفروض ما محدود بوده، و شیء دومى باشد، و در اين صورت محيط به وجود همه اشيا نخواهد بود.

إن معنـى تصديق موجود خارجي غير محـدود بحد فى مرتبة مـن مراتب الوجـود، ملازم للتصديق بأنه لا شـريك له فى الوجود الخارجى.[56]

معناى تصديق به وجود موجـود خارجى‌اى كه محدود به هيچ مرتبه‌اى از مراتب وجود نباشـد، ملازم با اين اسـت كه براى او در وجود خارجى هيچ شريكى نباشد.

وليس صرف الشيء إلا واحدا
إذ لم يكن له بوجه فاقدا
فهو لقدس ذاته وعزته
صرف وجوده دليل وحدته[57]

إن وحـدة الوجود إن لم يكن صحيحة فيلـزم أن يكون الحق تعالى محدودا.[58]

اگرعقيده وحدت وجود صحيح نباشد، لازم مى‌آيد كه حق تعالى محدود و متناهى باشد.

در كتاب «آموزش فلسفه» نيز آمده است:

دليل وحدت واجب الوجود اين اسـت كه وجود الهى بى‌نهايت كامل است و چنين وجودى تعدد بردار نيست.[59]

در كتاب «على بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الالهية» آمده است:

إن أمتن البراهين على توحيد الله سبحانه، هو أنه موجود مطلق غير مقيد بشـيء ولا نهايـة لوجوده، فحينئذ لا مجـال لفرض إله آخـر، لانه فرض محـال، لا أنه فرض للمحـال، إذ إدراك الموجود المطلـق الغير المتناهى لا يدع مجالا لفـرض واجب آخر، حيث إن غيـر المتناهى قد ملاالوجـود كله، فأينما تولوا وجـوه عقولكم فثم وجـه الواجب الواحد الغير المحدود؛ فأين المجال لفرض غيره. وهذا الاصل اعنى كون الواجب موجودا صرفا غير محدود بحد و غير متناه الى نهاية، هو الاسـاس لغير واحد من المعارف المستفادة من العترة الطاهرة عليهم السلام .

والدليل عليه أيضا، هو أنه لو كان محدودا لكان مخلوقا لان كل محـدود فله حد لا يتعداه، وليس واجـدا لما وراء حده فله حاد يعين حده الخاص، فـكل محدود فهو مخلوق، وكل مخلوق فله خالق لا يكـون مثله محتاجا إلى خالق. لان وجوده عين ذاته فلا يحتاج إلى غيره كما أن الحادث يحتاج إلى قديم لا يكون مثله، فمبدء الحادث، هو الممتنع من الحدوث وهو القديم فى الازل. فبهذا التحليل يمكن أن يسـتدل لوحدة الخالق بنفس وجوده الغير المتناهى، لان إطلاق الوجـود وعدم تناهيه ليس وصفا زائدا وأمرا خارجا عن اصل الوجود، بـل ليس إلا تأكده و شـدة نوريته، فلا يكون وصفـا زائدا، فحينئذ يكون إطلاقه وعدم تناهيـه الذى هو عبارة عن أصل وجوده ومتن حقيقته دليلا على وحدته.[60]

تمامـى مثال‌هايى هـم كه اهل فلسـفه و عرفان براى تبيين مسـأله تشـكيك وجـود به آن اسـتناد كرده‌انـد مانند حقيقت نـور، و عدد، و حركـت، و خـط و... چيزهايى هسـتند كه اختلاف افـراد آن‌ها تنها از جهـت زياده و نقصان مى‌باشـد. برخى بلافاصلـه مى‌گويند: در مثال مناقشـه نيسـت! در حالى كه واضح اسـت كه اين مثال‌ها، مثالهايى بى‌ربط نيسـت بلكه ريشـه در عمق مطلب دارد و بهترين بيان كننده عقيده نادرسـت فلاسفه و عرفا در مورد خداوند است و اشكال واقعا در اصل عقيده ايشان است نه در مثالهاى ايشان.

محكم‌ترين برهان بر توحيد خداوند سـبحانه اين اسـت كه او موجـودى مطلـق و رها از هر قيد و بند اسـت، و وجـود او را هيچ نهايتى نباشـد، لذا جايى براى فـرض معبودى ديگر باقى نمى‌ماند، چـرا كه اين خود فرضى محال اسـت نه اينكـه فرض چيز محالى باشـد. زيرا ادراك موجود بى‌نهايت مطلق، جايى براى فرض واجبى ديگـر باقى نمى‌گذارد. چه اينكـه «غيرمتناهى» تمامى وجود را پر كرده اسـت. پس صورت عقلهاى خود را به هــر طرف آوريد، آنجا وجه واجب واحد غيرمحدود اسـت، پس مجال فرض وجود غير آن كجاسـت؟ قانون «نامتناهى و صـرف الوجود بودن واجب الوجود»، اسـاس معارف بسـيارى اسـت كه از خاندان نبوت عليهم السلام استفاده مى‌شود.

دليل ديگر بر وحدت خداوند اين اسـت كه اگر او محدود باشد، مخلوق خواهد بود، زيرا هر محدودى را حدى است كه از آن تجاوز نمى‌كنـد، و داراى آن‌چه خارج از حد اوسـت نمى‌باشـد، پس يك محدود كننده‌اى دارد كه آن را محدود به حد معين آن مى‌سازد. پس هر محدودى مخلوق است، وهر مخلوقى را خالقى باشد كه مانند آن نيازمند خالق نيسـت، زيرا وجودش عين ذاتش مى‌باشد پس محتاج به غير نيسـت. كما اينكه حادث هم محتاج به موجود قديمى است كه مانند خودش نباشد. پس مبدء حادث، آن قديم در ازل است كه حدوث درباره آن ممكن نيسـت. و بنابراين تحليل، ممكن است كه براى وحدت خالق، به نفس وجود غيرمتناهيش اسـتدلال شود، زيرا

اطـلاق و عدم تناهی وجـود، وصفی زائد و امـری خارج از اصل وجـود نبوده، بلکه جز تأکّد و شـدت نوریت آن چیزی نیست. بنابراین اطـلاق و نامتناهی بودن او ـ که عبارت از اصل وجود و متن حقیقت اوست، دلیل بر وحدت او می‌باشد.

نقد و اشکال:

۱. فرض "اطـلاق" و "صرافت" و "غیر مقیـد بودن" برای یك چیـز، یا به معنای واقعـی و معقـول آن ـ کـه صرفـا امری اعتباری اسـت نه خارجی ـ در نظر گرفته می‌شـود و یا به معنای تحریف شـده آن کـه منظـور از آن همـان نامتناهی بودن شـیء است، چنانچه معنای اول اراده شده باشد باید گفت که اطلاق و صرافت امری اعتباری است و وجود حقیقی عینی خارجی ندارد؛ بلکه هر مفروض مطلق و غیرمقید، در واقعیت عینی و خارجی خود مقید و غیرمطلق است، و خداوند متعال یك موجود واقعی دارای وحدت حقیقی است نه یك شـیء موهوم دارای وحدت اعتباری، که آن معنای اعتباری از فرض وحدت برای مجموعه اشـیا حاصل شده باشد، چنانکه اهل عرفان بر این پندارند و می‌گویند:

وما فی الکون أحدیة إلا أحدیة المجموع.[۶۱]

و در صحنـه وجـود هیچ احدیتـی جز احدیـت مجموع وجود ندارد.

وحدت از دیدگاه عارف وحکیم می‌نویسد:

شـك نیسـت که هیئت مجموعیه و صور احاطیه‌ای که اشـیا راسـت برای آن‌هـا حقیقتی ورای این خصوصیـات و احدیت جمع آن‌ها نیست.[۶۲]

و چنان‌چه منظور از «اطلاق» و «صرافت»، معنای «نامتناهی بودن» باشـد، باید گفت که وجود نامتناهی ثبوتا و اثباتا محال است و اعتقاد به آن عقیده‌ای موهوم و نادرست می‌باشد. در فلسفه به دو وجهی که گفتیم به روشـنی اشاره شده است چنان‌که «تعلیقه نهایة الحکمة» می‌نویسد:

«ان الصرافـة قد تسـتعمل فـی الماهیات و... یقـال «صرف الشـیء لا یتثنی ولا یتکـرر» ومفاده أن کل ماهیـة بصرف النظر عن عوارضها واحـدة وحدة ماهویة ومفهومیة، وموطن هذه الصرافة والوحـدة هو الذهن فقط... وقد تسـتعمل الصرافة فی الوجود فیراد بهـا خلوصه عن الجهات الماهویـة والعدمیة... ومرجعها إلی الکمال واللاتناهـی المطلقیـن، ویختـص الوجود الصـرف بالواجب تبارك وتعالی... و یستدل بصرافة وجوده تعالی علی وحدته... لانه لو فرض له ثان کان له کمال اسـتقلالی یکون الواجب الاول فاقدا لشخصه، فیلزم أن یکون متصفا بعدم ذلك الکمال الموجود فی الواجب الاخر المفروض، وهذا ینافی صرافه وجوده وعدم اتّصافه بصفة عدمیة. أما

آن برهانی که باید «برهان صدیقین» نامیده شـود برهانی اسـت که مکتب وحی اقامه فرموده اسـت و بر اسـاس آن خداوند را متعالی از اتّصاف به صفات مخلوقات و مقادیر می‌داند، نه برهان «وجوب و امکان» که اختراع اهل فلسفه و عرفان است و خالق و خلق را شبیه و هم‌سنخ بلکه عین یکدیگر دانسته، وجود عالـم و همه اشـیا را قدیم و ازلی و ملازم با وجود خداونـد می‌انگارد، و معنای واقعی آفرینش و خلقت را انکار می‌کند و ...

قاعـده «صـرف الشـیء لا یتکـرر»، چنانچه دلیـل وحدت خداونـد متعال محسـوب شـود در نفس خود متناقض و غیرمعقول خواهد بـود، زیرا تکرر در وجود از خصوصیات مصداق واقعی اشـیا اسـت، اما صرافـت و اطلاق یک امر اعتباری است و محال است که در خارج مصداق داشته باشد. هر موجودی که قابلیت اطلاق و تقیید را داشته باشد، در تحقّق عینی و وجود خارجی خود مقید بوده و قابل تکرر خواهد بود. و موجود مطلق در خارج مصداق ندارد که حکم به امتناع تکرر وجود آن معنی داشته باشد.

الکمالات الموجودة فی مخلوقاته فلیسـت مسـتقلة عنه ولا یکون الواجب فاقدا لها، حتی یلزم من ثبوتها ثبوت ثان له سبحانه.[۶۳]

«صرافـت»، گاهی در مـورد ماهیات به کار مـی‌رود و... گفته می‌شود: «شـیء صرف به جهت صرافت خود قابل تکرار نیست»، و معنـای آن این اسـت که هر ماهیتی صرف نظـر از عوارض آن، واحد اسـت به وحدت ماهوی و مفهومـی، و جایگاه این صرافت و وحـدت تنها ذهن اسـت... دیگرگاه، «صرافـت» در مورد «وجود» اسـتعمال می‌شـود و منظـور از آن «خالص بودن وجـود از جهات عدمـی» اسـت،... و مرجع آن بـه کمال و نامتناهـی بودن مطلق اسـت. وجود صرف مختصّ به واجب اسـت... و به همین صرافت وجود خدا، بر وحدتش اسـتدلال می‌شـود... زیرا اگر برای او دومی در نظر گرفته شـود باید آن دوم دارای کمال استقلالی‌ای باشد که آن کمال استقلالی در واجب اول موجود نباشد، پس لازم می‌آید که واجب اولی متّصف باشد به نداشتن کمالی که آن کمال را در واجب دیگری ـ که وجود آن را فرض کرده‌ایم ـ موجود دانسـته‌ایم، و این معنـی با صرافت وجود او و عـدم اتّصافش به صفت عدمی منافات دارد. کمالاتی هم که در مخلوقات اوست مستقل از وجود او نیستند، و واجب فاقد آن کمالات نمی‌باشد که از ثبوت آن‌ها فرد دومی برای وجود خدا لازم آید.

بنابـر این، بنابر تصریح خود فلاسـفه که در ایـن جا هم بیان شـد مقصود از صرف بودن وجود خداوند در کلمات ایشـان، همان نامتناهی بودن اوست که اشکالات آن بیان شد.

۲. «اطلاق و تقیید» و «تناهی و عدم تناهی» از خواصّ حقیقت امتدادی و شیء مخلوق و دارای اجزا است، و خداوند متعال فراتر از آن است که قابل اتّصاف به صفات مخلوقات باشد.

۳. اگر ممکن باشد چیزی که وجود آن «بی‌نهایت» فرض شده است واجب الوجود باشد، دارای بی‌نهایت اجزای مقداری خواهد بود کـه هیچ دلیلی برای ممکن الوجود دانسـتن آن اجزا باقی نمی‌ماند و نام هر یك از آن‌ها را خدا می‌توان گذاشـت، و با فرض بی‌نهایت

www.ebnearabi.com

خدایان، چگونه مجال برای وجود دو خدا وجود نخواهد داشت؟!
بدیهی است اعتقاد به وجود «بی‌نهایت غیر مقداری و غیر متجزّی»، به خودی خود متناقض است تا چه رسد به اینکه گفته شود تمامی اشیای دارای جزء و کل در آن ذات بی‌نهایت حضور دارند و هیچ چیزی خارج از ذات آن وجود ندارد!

۴. فرض وجود نامتناهی برای همان فرد اول آن محال می‌باشد، بنابراین نوبت به این نمی‌رسد که گفته شود: به علّت نامتناهی بودن ذات خداوند، فرض اله دیگر فرض محال است.

۵. نتیجه این سخن که گفته شود: «چون وجود غیرمتناهی کل وجود را فرا گرفته است، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد»؛ «وحدت وجود» است نه «وحدت آفریدگار عالمیان»؛ و فرق «وحدت وجود» با «وحدت خداوند» این است که مدعی وحدت وجود می‌گوید: «غیر از ذات واجب‌الوجود هیچ چیز در کار نیست، نه خلقی است و نه مخلوقی، و نه عابدی است و نه عبادتی، و نه آفریده‌ای است و نه موجودی، بلکه حقیقت عالم هستی منحصر است در وجود یك شخص نامتناهی (خداوند) که هر لحظه به صورتی جلوه می‌کند»؛ ولی معتقد به وحدت خالق متعال می‌گوید: «عالم حقیقتا موجود است، و جهان هستی واقعا مخلوق و آفریده خداوند می‌باشد، نه جزء خالق است و نه کلّ او، و نه صورت اوست و نه جلوه او».

۶. اعتقاد به نامتناهی بودن ذات خداوند و فراگیری ذات و هستی او نسبت به تمامی اشیا، اساس معارف اهل فلسفه و عرفان است و ربطی به معارف عترت طاهره صلوات الله علیهم ندارد، بلکه از دیدگاه «برهان و عترت» علیهم‌السلام اعتقاد به وجود «نامتناهی» و «بی‌نهایت بودن ذات خداوند متعال» کاملا مردود و غیرمعقول است.

۷. درست است که هر چیزی محدود باشد مخلوق است، اما از این مطلب نمی‌توان نتیجه گرفت که ذات خالق نامحدود و بی‌نهایت است، بلکه صحیح این است که گفته شود: «محدودیت» و «عدم محدودیت» از خواص و شؤون ذات امتدادی و مخلوق است، و ذات خداوند، فراتر از اتّصاف به صفات مخلوقات و اشیای امتدادی است، او نه محدود است و نه نامحدود، بلکه او خالق و آفریننده همه اشیا، و مباین و مخالف با همه آن‌هاست.

۸. ملاك عدم نیاز خداوند به آفریننده، نامتناهی‌بودن او نیست، بلکه ملاك خالقیت آفریدگار متعال و عدم نیازمندی او به خالق و آفریننده، همان فراتری وجود او از قابلیت اتّصاف به تناهی و عدم‌تناهی، به جهت نداشتن جزء و کلّ و مقدار و عدد، و تباین ذاتی او با مخلوقات امتدادی قابل وجود و عدم است.

۹. ذات قدیم محال است که «مبدأ» حادث واقع شود، بلکه «خالق» و آفریننده آن است. بدیهی است مبدأ بودن وجود خداوند متعال نسبت به مخلوقات چنانکه قواعد فلسفی– مانند قاعده «الواحد» و قاعده «وجوب سنخیت بین علّت و معلول» و غیر آن به صراحت گویای آن است، تصویری جز معنای «تولّد» و «ترشّح» وجود خلق از وجود خالق متعال ندارد.
گرچه به کار بردن عنوان «مبدأ بودن» در مورد خداوند متعال تعبیر مناسبی نیست، ولی اگر گاهی معتقدین به مخلوقیت واقعی اشیا این تعبیر را به کار می‌برند منظور ایشان همان خالقیت خداوند متعال است، نه مبدأ تنزّل و تجلّی وجود اشیا بودن او، که اساس تفکّر فلسفی و عرفانی را تشکیل می‌دهد.

۱۰. اهل فلسفه وجود را حقیقی دارای مراتب دانسته و آن را به دو قسم «متناهی» و «غیرمتناهی» تقسیم می‌کنند. ایشان گاهی ادعا می‌کنند که به همین جهت مذهب آنان با عارفان وحدت وجودی تفاوت دارد. اینك می‌گوییم: اگر تقسیم فوق تقسیمی واقعی است، پس نفس وجود اشیای متناهی دلیل بر این است که وصف عدم‌تناهی زائد بر اصل وجود می‌باشد، چه این که اگر وصف عدم‌تناهی وصفی زائد بر حقیقت وجود نمی‌بود، امکان وجود شیء متناهی از میان می‌رفت و جایی برای تقسیم موجود به متناهی و نامتناهی باقی نمی‌ماند؛ و اگر تقسیم مذکور تقسیمی واقعی نیست باید اهل فلسفه بپذیرند که هیچ تفاوتی بین مذهب ایشان و مذهب وحدت وجود عارفان که بارها به بطلان آن اعتراف کرده‌اند باقی نمی‌ماند.

۱۱. اگر وصف «عدم تناهی»، وصفی زائد و خارج از حقیقت وجود نامتناهی ـ با صرف‌نظر از استحاله ذاتی وجود آن ـ نباشد، لازم می‌آید که وجود هیچ شیء محدودی ـ جز همان حقیقت موهوم ـ در خارج ممکن نباشد. و التزام به چنین نتیجه‌ای مخالف حکم بدیهی عقل بوده، و انکار وجود حقیقی اشیای محدود و مخلوق، انکار بدیهی و مصداق عینی سفسطه می‌باشد.

۱۲. تاکّد و شدت نوریت وجود که همان تشکیك حقیقت وجود و دارای مراتب بودن آن می‌باشد، قابل قبول نیست، و معنای شدت و ضعف در وجود، مانند هر حقیقت عددی دیگر، غیر از معنای تفاوت اشیا از جهت پذیرش زیاده و نقصان، و تفاضل در اجزای وجود آن‌ها هیچ تصویر دیگری نمی‌پذیرد.
فلسفه خود درباره علّت و معلول ـ که روشن ترین مصداق

این اشتباه آشکاری است که فلسفه و عرفان بر خلاف مقتضای برهان و حتّی بدون مناسبت با عرف و لغت، «بساطت» را به معنای «عدم محدودیت» و «اطلاق در وجود عینی»، و در نتیجه به معنای «همه اشیا بودن»؛ و «ترکیب» را به معنای «محدودیت» و «تناهی» معنی می‌کنند، و بر اساس این تحریف در معنای ترکیب ادعا می‌کند که هیچ موجودی حتّی اجسام و مادیات دارای زمان و مکان و اجزای مختلف، از حیطه وجود خداوند خارج نیست، و این حضور و وجود اشیا در ذات خداوند متعال هیچ اشکالی نداشته و با بساطت وجود او به معنای نامتناهی‌بودن او هیچ گونه تنافی ندارد؟!

تشـکیک وجود در نظر فلاسفه است ـ معترف است که حقیقت آن زیاده و نقصان و جزء و کل است چنان که می‌گوید:

العلة هی تمام المعلول.[۶۴]

«علّت»، تمام و کمال معلول است،

وتمام الشیء هو الشیء وما یفضل علیه.[۶۵]

و «تمام بودن»، به معنای نفس همان شیء و زائد بر آن بودن است.

«نهایة الحکمة» نیز شـدت و ضعف را زیاده و نقصان می‌داند و می‌نویسد:

لا اشـتداد وتضعف بین المستقیم والمستدیر إذ من الواجب فی التشکیک أن یشمل الشدید علی الضعیف وزیـادة، وقـد تبین أن المسـتقیم لا یتضمن المسـتدیر وبالعکس.[۶۶]

بین خط مسـتقیم و منحنی، شـدت و ضعف نیسـت؛ زیرا در تشـکیک لازم اسـت که شدید مشـتمل بر ضعیف باشد و زیادت بر آن نیز داشـته باشـد، در حالی که روشن شـد که خطّ راست در بردارنده خطّ منحنی نبوده، و خطّ منحنـی هم خطّ راسـت را در بر ندارد.

در صورتـی کـه وجود مطلـق نامتناهی، همه وجـود را پـر کـرده و جایـی بـرای غیر خود باقی نگذاشـته باشد، مخلـوق چـه سـهمی از وجود تواند داشـت تا اسـم شـیء بـر آن صادق آیـد، و مخلوق خداونـد متعال باشـد و مـورد تکلیف و امر و نهـی و ثـواب و عقاب و جـزا و پـاداش قرار گیرد.

«تعلیقة علی نهایة الحکمة» نیز در تفسیر تشـکیک و معنای ضعف وجود معلول نسبت به علّت می‌نگارد:

فیعرف المعلول بنقص الوجود وشوبه بالاعدام.[۶۷]

نشـانه معلولیت معلول این است که در وجود نقصان داشته و با عدم‌ها آمیخته است.

و می‌نویسد:

إن حقیقة الوجود لا تقتضی نقصا ومعنی عدمیا مطلقا.[۶۸]

حقیقت وجود اقتضای هیچ‌گونه نقصان و کمبود و معنای عدمی ندارد.

«وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» می‌نویسد:

تشکیک در مرآی عارف و مشهد شهود او به معنی سعه و ضیق مجالی و مظاهر حقیقت واحده است.[۶۹]

«تعلیقات کشف المراد» می‌نویسد:

... وهذا الاطلاق الحقیقی الاحاطی حائز للجمیع، ولا یشـذ عن حیطته شیء.[۷۰]

اطـلاق حقیقـی فراگیر، همه چیز را در بـر دارد، و هیچ چیز از دایره وجود آن بیرون نیست.

«سبزواری» در مورد معنای شدت و نورانیت وجود می‌گوید:

الوجود عنده حقیقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشـدة والضعف ونحوهمـا وهذا التفـاوت لا ینافی الوحدة لان ما به التفاوت عین ما به الاتفاق، بل یؤکد الوحدة حیث إن دائرة إثباته ووجدانه کلما کان أوسـع وأغزر کان سـلوبه وفقدانه أقل وأعوز، ولذا سمی هذه الکثرة کثرة نورانیة، والماهیات کثرة ظلمانیة.[۷۱]

در نظر او [ملاصدرا]، «وجود» حقیقت واحدی است که از جهت قوت‌داشـتن و ضعیف‌بـودن ـ و ماننـد آن ـ دارای مراتب متفاوت می‌باشـد، البتّه این تفاوت‌ها منافاتی با وحدت آن ندارد، زیرا آن‌چه سـبب تفاوت شده اسـت، عین همان چیزی است که سبب وحدت می‌باشـد، بلکه معنای وحدت را تأکید نیز می‌کند، زیرا هر چه دامنه وجود و دارایی آن وسیع‌تر و جوشنده‌تر باشد، نداشتن‌ها وکمبودهای آن کم‌تـر و نایاب‌تـر خواهـد بود. و به همین جهت اسـت که این بیشتری را بیشتری نورانی نامیده‌اند، و ماهیات را بیشتری ظلمانی.

و می‌گوید:

إن الکثرة التی من حیث الشدة والضعف والتقدم والتأخر وغیرهما فی أصل الحقیقة الوجودیة کاشـفة عن الاشـملیة والاوسیعة وفقد السلب بما هو سلب الوجود.[۷۲]

کثرت و بیشتری‌ای که در اصل حقیقت وجودی، از حیث شدت و ضعف و پیشـی و پسـی ـ و غیر آن دو ـ وجـود دارد، بیان‌کننده شـمول و وسعت بیشتر، و نداشـتن کمبود ـ از حیث اینکه کمبود وجود است ـ می‌باشد.

و در «تعلیقه نهایة الحکمة» آمده است:

وأما علم العلـة بالمعلوم علما حضوریا فیمکـن تعلقه بالموجود المـادی بما أنه موجود مادی. والاشـکال بأنـه: لا حضور للموجود المادی لنفسـه فکیف یکون حاضرا للعالم؟ مندفع بأن غیبوبة أجزائه بعضها عن بعض لا تنافی حضورها للفاعل المفیض.[۷۳]

علم حضوری علّت به معلول، ممکن اسـت که حتّی به موجود مادی هم در عین مادی بودنش تعلق بگیرد. و این اشکال که گفته شـود: موجود مادی حتّی برای خودش هم حضور ندارد پس چگونه ممکن اسـت که برای عالم حاضر باشد، پاسخ این است که: غایب بودن بعضی از اجزای موجود مادی از بعضی دیگر، منافات با حضور آن برای فاعل مفیض ندارد.

إن تجرد المعلوم فی العلم الحضوری بالغیر غیر لازم، وإن غیبوبة الشیء المادی عن ذاته لا یستلزم غیبوبته عن فاعله المفیض، کیف والمعلول مادیا کان أو مجردا لیس إلا عین الربط بالعلة فهی مهیمنة علیـه ومحیطة به بتمـام معنی الکلمة، ولا یتـم ذلک إلا بحضوره عندها.[۷۴]

در مورد علم حضوری به غیر لازم نیست که معلوم مجرد باشد، و غایب بودن شیء مادی از خودش، مستلزم این نیست که از فاعل مفیضش هم غایب باشـد، چه اینکه معلول ـ چه مادی باشـد و چه مجرد ـ جز عین ربط به علّت چیز دیگری نیسـت؛ بنابراین، علّت ـ به تمام معنای کلمه ـ مسـلّط و محیط و دربردارنده معلول است، و

این امر ممکن نیســت مگر اینکه معلول در ذات علّت حضور داشته باشد.

تمامــی مثال‌هایی هم که اهل فلســفه و عرفــان برای تبیین مسأله تشکیک وجود به آن استناد کرده‌اند مانند حقیقت نور، و عدد، و حرکت، و خط و... چیزهایی هستند که اختلاف افراد آن‌ها تنها از جهت زیاده و نقصان می‌باشــد. برخی بلافاصله می‌گویند: در مثال مناقشــه نیست! در حالی که واضح اســت که این مثال‌ها، مثالهایی بی‌ربط نیست بلکه ریشه در عمق مطلب دارد و بهترین بیان کننده عقیده نادرســت فلاسفه و عرفا در مورد خداوند است و اشکال واقعا در اصل عقیده ایشان است نه در مثالهای ایشان.

۱۳) فرضــی که محال اســت همان "فرض للمحال" اســت نه چیزی غیر از آن.

در کتاب "علی بن موســی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة" مطلب چنین ادامه می‌یابد:

وهذا هو الحری بأن یســتفاد من قوله تعالی: «شــهد الله أنه لا إله إلا هو»، أی ألوهیته یشــهد بوحدته، لان الالوهیة المطلقة الغیر المتناهیة، تکون شــاهدة بأنه لا شریک له تعالی، ولا مجال لفرضه اصلا.

فهو تعالی دلیل نفســه فی التوحیــد ـ کما أنه کذلک فی أصل الثبوت ببرهان الصدیقین ـ لان الوجود الحق الذی لا یشــوبه شیء فهو واجب بذاته وجوبا أزلیا ـ کما فی محله ـ وحیث إنه صرف الوجود وصرف الشیء لا یتکرر، فالواجب الخالق لا یتثنی ولا یتکرر.

وحیث إنه بســیط محض، والبســیط المحض لا یفقد شیئاً وإلا صار مرکبا من وجدان شیء وفقدان شیء آخر، وهذا هو شر التراکیب ـ کما قیل ـ[75] لعدم رجوعه إلی البســاطة أصلا فــلا مجال حینئذ لفــرض الواجب الثانــی، وإلا لزم أن یکون کل واحــد منهما واجدا لنفسه وفاقدا لشقیقه، فیصیر مرکبا لا بسیطا.[76]

آنچه گفته شــد شایســته اســت که از این گفته خداوند تعالی: «خداوند شــهادت می‌دهد که جز او معبودی نباشــد» استفاده شود. یعنی الوهیتش شــاهد بر وحدانیتش می‌باشــد، زیرا الوهیت مطلق غیر متناهی، شــاهد بر این اســت که او را هیچ شــریکی نبوده، و مجالــی برای فــرض وجود غیر او باقی نمی‌مانــد. پس خود خدای تعالی، دلیل بر توحید خود اســت ـ چنانکه در اصل ثبوت بر اساس برهان صدیقین نیز چنین باشــد ـ زیرا وجود حقّی که هیچ چیز با او آمیخته نیســت، چنان که در جای خود نیز گفته شــده است ـ وجود ذاتــی ازلی دارد، و چون خداوند وجود صرف اســت و هر چیزی که صرف باشــد قابل تکرار نیســت، پس واجب الوجود خالق نیز دوم و تکرار نمی‌پذیرد. و چون خداوند بسیط محض است، و بسیط محض هیچ‌گونه فقدان ندارد و گرنه مرکّب از داشتن و نداشتن می‌شد، که این داشــتن و نداشتن چنانکه گفته شده است ـ و گوینده آن حکیم ســبزواری در حاشیه اسفار است ـ بدترین نوع ترکیب می‌باشد، زیرا اصلا به بســاطت باز نخواهد گشــت پس جایــی برای فرض وجود واجب دوم باقی نمی‌ماند، وگرنه هر کدام از آن دو دارای وجود خود، و فاقد وجود همتای خود شده، و در نتیجه مرکّب می‌شد نه بسیط.

نقد و اشکال:

۱. امکان تعدد و تکثّر، فرع بر وجود مقدار و اجزا اســت، و ذاتی کــه مقدار و جزء و کل ندارد خود بــه خود نمی‌تواند متعدد و متکثّر باشــد، و فرض وجود هر گونه شــبیه و نظیر و شریک برای او ذاتا محال است.

بنابرایــن ذات خداوند متعــال از این جهت دلیل بر وحدت ذات خویش اســت که «جزء» و «کل» و «مقدار» و«اجزا» و «تناهی» و «عدم تناهی» و «اطلاق» و «تقیید»را نســبتی با ذات متعالی او نیست، نه اینکه «عدم تناهی» و «سعه وجودی» او جایی برای وجود شریک باقی نگذاشته باشد.

> **خــود اهــل فلســفه و عرفان نیز برای عقیده تفاوت تشــکیکی اشیا تفســیری جز «تفاوت کمی (مقداری) آن‌ها» نیافتــه، و بــه صراحت پذیرفته‌انــد که تفاوت وجود خالــق و خلق از جهت محدودیت خلق، و عدم محــدودیت و احاطه وجودی خداوند اســت، و هیــچ چیزی ـ حتّــی مــادیــات و اجســام ـ از حیطــه وجود حقّ متعال خارج نمی‌باشد.**

لذا تأویل آیه مذکور به معنای اطلاق و عــدم تناهــی وجودی خالــق صحیح نبوده و آن برهانی که باید «برهان صدیقین» نامیده شود برهانی است که مکتب وحی اقامه فرموده است و بر اساس آن خداونــد را متعالــی از اتّصاف به صفات مخلوقات و مقادیر می‌داند، نه برهــان «وجوب و امکان» که اختراع اهل فلسفه و عرفان است و خالق و خلق را شبیه و همسنخ بلکه عین یکدیگر دانسته، وجود عالم و همه اشیا را قدیم و ازلی و ملازم با وجود خداوند می‌انگارد، و معنای واقعی آفرینش و خلقت را انکار می‌کند و ...

۲. قاعده «صرف الشــیء لا یتکــرر»، چنانچه دلیــل وحدت خداوند متعال محســوب شود در نفس خــود متناقض و غیرمعقول خواهــد بود، زیرا تکرر در وجود از خصوصیات مصداق واقعی اشــیا است، اما صرافت و اطلاق یک امر اعتباری اســت و محال اســت که در خارج مصداق داشته باشد. هر موجودی که قابلیت اطلاق و تقیید را داشــته باشــد در تحقّق عینی و وجــود خارجی خود مقید بوده و قابل تکــرر خواهد بود. و موجود مطلــق در خارج مصــداق ندارد که حکم به امتنــاع تکرر وجود آن معنی داشته باشد.

۳. تنهــا معنای حقیقی ترکیب، همان «متجزّی بودن» شــیء در وجود خارجی اســت، و بزرگ‌ترین مصداق شــیء مرکّب، همان موجودی است که نامتناهی فرض شده و اعیان همه ممکنات را در حیطــه وجود خود دارد، و واجد کمالات همه چیز ـ و لو به نحو اتم و اعلی! ـ شمرده می‌شود.

بنابراین اعتقاد به تفاوت تشکیکی اشیا از جهت شدت و ضعف در وجود، موهوم بوده، و نتیجه مبانی فلسفی در مورد تفاوت خالق و خلق ـ که از آن با تعبیر شدت و ضعف یاد می‌شود ـ منحصر به این می‌شود کـه: یکی بی‌نهایت از دیگری بزرگ‌تر باشـد و دیگری بی‌نهایت از آن کوچکتر! فسـبحانه و تعالی عما یصفه الواصفـون، وینحله المحددون مـن صفات الاقدار ونهایات الاقطار. بلکه با توجه به اینکه "بی‌نهایت بـزرگ"و "بی‌نهایت کوچک" مصداق واقعی نداشـته و وجود هر دوی آن‌هـا محـال ذاتی اسـت، نتیجه این می‌شـود که بر اسـاس تعریف ایشـان خالق و مخلـوق هر دو ممتنع‌الوجود (چیزی کـه وجود آن ذاتا محال است) باشند.

بر اساس برهان قطعی عقلی و ضرورت غیرقابل انکار مکتب وحی و شـرع، آفریننده و خالق و علتّ حقیقی وجود مخلوقات آن اسـت که آن‌ها را ایجاد فرموده باشـد، ولی چنانچه بر اسـاس برهان فلسـفی مذکـور، علت و معلول را این‌گونه تفسـیر کنیم که: معلول مرتبه‌ای از وجـود علت اسـت که خـارج از حیطه وجود آن نبوده و وجود مسـتقل و جـدا از آن نـدارد، بـدون شـک مخلوقـات را اجزای وجـود خداوند دانسته‌ایم نه مخلوقات او.

و این اشـتباه آشـکاری اسـت که فلسـفه و عرفان بر خلاف مقتضای برهان و حتّی بدون مناسبت با عرف و لغت، «بساطت» را به معنای «عدم محدودیت» و «اطلاق در وجود عینی»، و در نتیجه به معنای «همه اشیا بودن»؛ و «ترکیب» را به معنای «محدودیت» و «تناهی» معنی می‌کند، و بر اساس این تحریف در معنای ترکیب ادعا می‌کند که هیچ موجودی حتّی اجسـام و مادیات دارای زمان و مکان و اجزای مختلف، از حیطه وجود خداوند خارج نیسـت، و این حضور و وجود اشـیا در ذات خداوند متعال هیچ اشکالی نداشته و با بساطت وجود او به معنای نامتناهی‌بودن او هیچ گونه تنافی ندارد؟! اختلاف بین «مکتب عقل و وحی» با «مکتب فلسفه و عرفان» در مورد معنای بساطت و ترکّب ذات خداوند، اختلافی لفظی نیست که با تغییر دادن کلمات و تعبیرات بتوان اختلاف بین آن دو را رفع کرد. بدیهی اسـت اگر این راه حل درست می‌بود هیچ تفاوتی بین حق و باطل نمی‌ماند و ممکن بود هر باطلی را با تغییر الفاظ و عبارات آن عین حق دانست.

«نهایـة الحکمـة» در مورد همیـن معنای تحریفـی ترکّب و بساطت می‌نویسد :

وهـذا المعنـی... نوع من البسـاطة والترکیب فـی الوجود غیر البساطة والترکیب... من جهة الاجزاء الخارجیة أو العقلیة أو الوهمیة... إن المرتبة... کلما عرجت وزادت قربا من أعلی المراتب قلت حدودها واتسع وجودها حتی یبلغ أعلی المراتب فهی مشتملة علی کل کمال وجودی من غیر تحدید ومطلق من غیر نهایة.[۷۷]

ایـن معنـی... نوعی از بسـاطت و ترکیب در وجود اسـت که غیر از بسـاطت و ترکیب از جهت اجزای خارجی یا عقلی یا وهمی می‌باشـد... هر چه مرتبه بالاتـر رود و به بالاترین مراتب نزدیک‌تر شـود، حدودش کمتر می‌شـود، و وجودش وسـیع‌تر می‌گـردد، تا اینکه بـه بالاترین مراتب برسـد، که آن مشتمل است بر همه کمالات وجودی، بدون هر گونه حد و نهایتی.

۴. اگر ذات خداوند «وجود مطلق بی‌نهایت» و «واجد همه چیز» باشد، خلقت و آفرینش چه معنای صحیحی می‌تواند داشـته باشـد که بر اسـاس آن بتوان واجب الوجود را مسـتحقّ عنوان خالقیت هم دانست؟! کتاب مذکور خود می‌نگارد:

إن الخالـق واحد لا شـریك لـه، لان المطلق الغیر المتناهی قد ملك الوجود کله فلا مجال لغیره، إذا الثانـی المفروض لا بد وأن یکون له من الوجود سهم، ولا سهم لغیر المطلق المذکور منه أصلا فهو الخالـق مطلقـا، کما قال سـبحانه: «اللّه خالق کل شیء» فمن صدق علیه اسم الشیء؛ فهو مخلوق لله تعالی، ومشمول لسعة رحمته وخلقته.[۸۷]

همانا خالق، واحد اسـت و شـریکی ندارد، زیرا مطلـق غیرمتناهـی، همه وجود را شـامل شـده و مجالـی برای وجود غیر او نیسـت، چرا که آن چیز دومی که فرض کرده‌ایم به ناچار باید سـهمی از وجود داشته باشد، در حالـی که غیـر از آن موجود مطلق بی‌نهایت را هیچ سـهمی از وجود نیست پس خالق مطلقا اوست، چنانکه خود او سبحانه فرماید: «خداوند خالق همه چیز اسـت»، پس هر چیز که اسـم «شیء» بر آن صادق باشد، مخلوق خدای تعالی است، و مشمول وسعت رحمت و آفرینش او می‌باشد.

اینك جای این پرسش هست که:

در صورتی کـه وجود مطلق نامتناهی، همـه وجود را پر کرده و جایی برای غیر خود باقی نگذاشـته باشـد، مخلوق چه سهمی از وجود تواند داشـت تا اسم شیء بر آن صادق آید، و مخلوق خداوند متعال باشـد و مـورد تکلیف و امر و نهی و ثـواب و عقاب و جزا و پاداش قرار گیرد.

اگر غیر از ذات خداوند متعال هیچ چیزی سهمی از وجود ندارد، و هیچ مجالی برای وجود غیر خداوند نیسـت، پس چگونه می‌توان گفت: هر چیز که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق خداوند است؟!

نقد برهان فلسفی اثبات واجب الوجود

در اینجا شایسته است نگاهی به نمونه‌ای از آخرین تحقیقات و نظرات فلسفی درباره برهان اثبات وجود خداوند و برخی از اشکالات آن داشته باشیم.

اهل فلسفه می‌گویند:

وجود، حقیقتی دارای مراتب است و هر مرتبه‌ای از آن را که در نظـر بگیریم، مرتبه‌ای از آن بالاتـر و مرتبه‌ای از آن پائین‌تر وجود دارد. وجـود هر مرتبه‌ای معلول مرتبـه بالاتر از خود، و علتّ مرتبه

پایین‌تر از خود است. وجود هر مرتبه پایینی، خارج از حیطه وجودی مرتبه بالاتر از خود نیست و وجود جدا و مستقل از آن ندارد. بالاترین مرتبه وجود ـ که بی‌نهایت، بلکه بی‌نهایت فراتر از بی‌نهایت است ـ همان وجود خداوند است که واجب‌الوجود و علّت کل، یعنی محیط بر کل است و هیچ چیزی خارج از وجود آن نیست.[79]

نقد و اشکال:

اشکال اول) حقیقتی که دارای مراتب باشد ـ به گونه‌ای که هر مرتبه‌ای از آن که فرض شود، مرتبه‌ای فراتر از آن قابل تصور باشد ـ سلسله‌ای عددی بوده و نامتناهی لا یقفی (غیر ایستا) نامیده می‌شود. چنین حقیقتی محال است به وجود مرتبه‌ای منتهی شود که نامتناهی حقیقی (با صرف نظر از محالیت ذاتی وجود نامتناهی حقیقی) باشد، تا اینکه ممکن باشد نام آن را واجب الوجود یا غیر آن بگذاریم، لذا وجود موضوع واجب الوجود فلسفی ذاتا محال است، و برهان ایشان ثبوتا باطل می‌باشد. فلسفه خود می‌پذیرد که:

إن العدد لیس بمتناه، و معناه أنه لا یوجد مرتبة من العدد إلا ویمکن فرض ما یزید علیها، وکذا فرض ما یزید علی الزائد، ولا تقف السلسلة حتی تنقطع بانقطاع الاعتبار، ویسمی غیر المتناهی اللایقفی، ولا یوجد من السلسلة دائما بالفعل إلا مقدار متناه و ما یزید علیه فهو فی القوة. وأما ذهاب السلسلة بالفعل إلی غیر النهایة علی نحو العدول دون السلب التحصیلی فغیر معقول.[80]

همانا عدد پایان ندارد، و معنای این سخن این است که هیچ مرتبه‌ای از عدد پیدا نمی‌شود مگر اینکه فرض فراتر از آن نیز ممکن است، و همچنین فراتر از آن فراتر را نیز می‌توان مفروض داشت، و این سلسله جز به انقطاع فرض ما انقطاعی ندارد. و آن، نامتناهی لایقفی [حقیقتی که در هیچ حدی متوقّف نمی‌شود،ولی دائما محدود است] می‌باشد. از این سلسله، هیچگاه جز مقداری متناهی و محدود، وجود فعلی پیدا نمی‌کند. و آن‌چه قابل افزایش بر آن است تنها قابل وجود است؛ [نه موجود فعلی] اما اینکه این سلسله بالفعل نامتناهی باشد ـ به نحو عدول نه به نحو سلب تحصیلی ـ غیر معقول است.

بنابراین موجب شگفتی بسیار است که چسان مطلب به این سادگی در طول صدها سال تعمق و تفکّر از نظر اهل فلسفه دور مانده و ایشان بین احکام نامتناهی لایقفی (که هرگز نامتناهی نخواهد شد)، با نامتناهی حقیقی (که البتّه صرفا موجودی موهوم بوده و وجود آن محال ذاتی است) خلط کرده‌اند.

اشکال دوم) موضوع فرض «تناهی و عدم تناهی» ـ مانند «ملکه و عدم»، تنها حقیقت امتدادی و عددی است، و نسبت‌دادن آن به ذاتی که بر خلاف مقدار و عدد است موضوعا باطل می‌باشد. لذا فرض موجود نامتناهی‌ای که جزء و کل نداشته باشد به خودی خود متناقض است، و خداوند متعال که جزء و کلّ و مقدار و عدد و زمان و مکان ندارد، ذاتا به کوچکی و بزرگی و کمی و زیادی و تناهی و عدم‌تناهی وصف نمی‌شود.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لیس بذی کبر امتدت به النهایات فکبّرته تجسیما، ولا بذی عظم تناهت به الغایات فعظّمته تجسیدا، بل کبر شأنا وعظم سلطانا.[81]

بزرگی او به این گونه نیست که جوانب مختلف، وجود او را به اطراف کشانده باشند، و گرنه تو او را تنها جسمی بزرگ انگاشته‌ای، و دارای آن چنان عظمتی نیست که همه اطراف به او پایان یافته باشند، و گرنه در این صورت تو او را تنها جسدی بزرگ پنداشته‌ای، بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت سلطنت است.

اشکال سوم) جز خداوند متعال، همه اشیا، قابل وجود و عدمند؛ و مخلوق، حقیقتی دارای مقدار و اجزا است که نسبت ذات آن با وجود و عدم کاملا یکسان و مساوی است. تفاوت و تعدّد و تمایز اشیای امتدادی و مخلوق نیز به نفس اجزای عینی و ترکیبی آن‌ها می‌باشد، و اعتقاد به تعدد و تفاوت اشیا از جهت تشکیک و شدت و ضعف وجود آن‌ها در ضمن یك حقیقت بسیط و بدون جزء و غیر قابل زیاده و نقصان، غیر معقول و خلاف ذات آن‌ها است. امام جواد علیه السلام می‌فرمایند:

إنّ ما سوی الواحد متجزّئ، والله واحد لا متجزّئ ولا متوهّم بالقلّة والکثرة، وکلّ متجزّئ أو متوهّم بالقلّة والکثرة فهو مخلوق دالّ علی خالق له.[82]

همانا جز خداوند یگانه، همه چیز دارای اجزا است، و خداوند یکتا نه دارای اجزا است و نه قابل تصور به کمی و زیادی می‌باشد. هر چیزی که دارای اجزا بوده یا قابل تصور به کمی و زیادی باشد مخلوق است و دلالت بر این می‌کند که او را خالقی می‌باشد.

شکی نیست که حقیقت دارای مراتب حقیقتی عددی است، وموضوع عدد «کمیت و مقدار و قابلیت زیاده و نقصان» می‌باشد. فلسفه خود درباره محال بودن تشکیك در مورد حقایق دارای کمیت معترف است که:

إنّ الکم لا یوجد فیه التشکیك بالشدة والضعف وهو ضروری أو قریب منه، نعم یوجد فیه التشکیك بالزیادة والنقص.[83]

همانا در کمیت و مقدار، تشکیك از جهت شدت و ضعف وجود ندارد، و این حکم یا بدیهی است و یا نزدیك به بدیهی. آری در آن تشکیك از جهت زیاده و نقصان پیدا می‌شود.

خود اهل فلسفه و عرفان نیز برای عقیده «تفاوت تشکیکی اشیا»،تفسیری جز «تفاوت کمی (مقداری) آن‌ها» نیافته، و به

شکی نیست که مخلوقات، در هستی خود، هرگز مستقل نیستند، اما عدم استقلال وجودی اشیا، به این معنی نیست که وجود آن‌ها خارج از ذات خداوند متعال نیست، بلکه وضوحا به این معنی است که: وجود و بقای آن‌ها وابسته به اراده و مشیت و ایجاد خداوند می‌باشد و بدون آفرینش و مشیت او وجود و بقا نخواهند داشت.

وحدت وجودیان هنگامی که با سیل انتقادات اهل دین و برهان مواجه می‌شوند، برای فرار از اشکالات منتقدین می‌گویند: وحدت وجود معانی گوناگونی دارد که بعضی از آن‌ها باطل است و بعضی دیگر صحیح می‌باشد اما کم‌ترین تأمل نشان می‌دهد معنای وحدت وجود یک چیز بیشتر نیست، و آن همین است که:

آن‌چه موجود است حقیقتی واحد است که نه آغازی دارد، نه انجامی؛ و نه ابتدایی دارد، نه انتهایی؛ و نه خالقی دارد، نه آفریننده‌ای؛ بلکه همین حقیقت واحد هر لحظه به صورتی درمی‌آید و هر آن به شکلی در تجلی و ظهور است.

صراحت پذیرفته‌اند که تفاوت وجود خالق و خلق از جهت محدودیت خلق، و عدم محدودیت و احاطه وجودی خداوند است، و هیچ چیزی ـ حتّی مادیات و اجسام ـ از حیطه وجود حقّ متعال خارج نمی‌باشد.

ملا هادی سبزواری می‌گوید:

من لوازم الوجوب، التمامية وفوق التمامية بالنسبة إلى الوجودات الّتي دونه، وسيجيء أنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه؛ وأنّ البسيط كلّ الاشياء دونه بنحو أعلى.[۸۴]

از لوازم واجب‌الوجود بودن، تمامیت و فوق تمامیت نسبت به وجودات پایین‌تر از آن می‌باشد. و به زودی خواهیم گفت که «تمامیت یك چیز»، خود همان چیز می‌باشد وفزونی‌های بر آن. و نیز خواهیم گفت که: وجود بسیط (خداوند)، مساوی با تمامی اشیا و موجودات پایین‌تر از آن به نحو اعلی می‌باشد.

ملاصدرا نیز تصریح می‌کند:

إنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه.[۸۵]

کمال و تمام شیء، یعنی خود همان شیء و فزون‌تر بر آن.

بنابراین اعتقاد به تفاوت تشکیکی اشیا از جهت شدت و ضعف در وجود، موهوم بوده، و نتیجه مبانی فلسفی در مورد تفاوت خالق و خلق ـ که از آن با تعبیر شدت و ضعف یاد می‌شود ـ منحصر به این می‌شود که: یکی بی‌نهایت از دیگری بزرگتر باشد و دیگری بی‌نهایت از آن کوچکتر! فسبحانه و تعالی عما یصفه الواصفون، وينحله المحددون من صفات الاقدار ونهايات الاقطار. بلکه با توجه به اینکه «بی‌نهایت بزرگ»و «بی‌نهایت کوچك» مصداق واقعی نداشته و وجود هر دوی آن‌ها محال ذاتی است، نتیجه این می‌شود که بر اساس تعریف ایشان خالق و مخلوق هر دو ممتنع‌الوجود (چیزی که وجود آن ذاتا محال است) باشند.

اشکال چهارم) بر اساس برهان قطعی عقلی و ضرورت غیرقابل انکار مکتب وحی و شرع، آفریننده و خالق و علّت حقیقی وجود مخلوقات آن است که آن‌ها را ایجاد فرموده باشد، ولی چنانچه بر اساس برهان فلسفی مذکور، علّت و معلول را این‌گونه تفسیر کنیم که: معلول مرتبه‌ای از وجود علت است که خارج از حیطه وجود آن نبوده و وجود مستقل و جدا از آن ندارد، بدون شك مخلوقات را اجزای وجود خداوند دانسته‌ایم نه مخلوقات او.

شکی نیست که مخلوقات، در هستی خود، هرگز مستقل نیستند، اما عدم استقلال وجودی اشیا، به این معنی نیست که وجود آن‌ها خارج از ذات خداوند متعال نیست، بلکه وضوحا به این معنی است که: وجود و بقای آن‌ها وابسته به اراده و مشیت و ایجاد خداوند می‌باشد و بدون آفرینش و مشیت او وجود و بقا نخواهند داشت.

اشکال پنجم) گرچه اعتقاد به وجود نامتناهی، موهوم و خلاف مقتضای عقل و برهان است، اما اعتقاد به وجود بی‌نهایتی که مرتبه‌ای فراتر از آن، آن‌هم بی‌نهایت فراتر و نامتناهی‌تر از آن!! وجود داشته باشد به هیچ وجه قابل توجیه نیست.

اشکال ششم) موجودی که دارای بی‌نهایت مراتب وجودی فرض شده باشد دارای بی‌نهایت اجزا می‌باشد، و اعتقاد به واجب الوجودی که مرکّب از بی‌نهایت اجزا باشد (که تنها معنای واقعی ترکیب نیز همین است، نه ترکیب از وجود و عدم، که صرفا امری اعتباری می‌باشد و بدون جهت آن را از اقسام ترکیب، بلکه بدترین اقسام ترکیب نامیده‌اند) در حقیقت اعتقاد به بی‌نهایت واجب الوجود می‌باشد، نه اعتقاد به خدای واحد یگانه بی‌نظیری که ذاتا غیرقابل انقسام و تولید و تولّد و صدور و تجلّی و ظهور و تصور و توهّم است.

ابن عربی صریحا می‌گوید:

إنّ الاشياء لم تفارق خزائنها، وخزائن الاشياء لم تفارق عندية الحقّ تعالى، وعندية الحقّ تعالى لم تفارق ذات الحقّ تعالى، فمن شهد واحدة من هذه الامور الثلاثة فقد شهد المجموع، وما فى الكون أحدية إلا أحدية المجموع.[۸۶]

اشیا، از خزائن خود جدا نشده‌اند. و خزائن اشیا، نزد حق تعالی بودن را وانگذاشته‌اند. و نزد حقّ تعالی بودن، از ذات حق تعالی مفارقت نجسته است. پس هر کس یکی از این امور سه گانه را مشاهده کند، هر سه را مشاهده کرده است. و در صحنه وجود هیچ احدیتی جز احدیت مجموع وجود ندارد.

و می‌گوید:

كلّ ذلك من عين واحدة لا، بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة.

همه آن‌ها از یك عین است، نه، بلکه او خودش عین واحد است، و او خودش عیون کثیر است[۸۷]

و قیصری در شرح آن گوید:

أى كل ذلك الوجود الخلقى، صادر من الذات الواحدة، ثم أضرب عنه لانّه مشعر بالمغايرة، فقال: بل ذلك الوجود الخلقى هو عين تلك العين الواحدة الظاهرة فى مراتب متعددة، وذلك العين الواحدة الّتى هى الوجود المطلق، هى العيون الكثيرة باعتبار المظاهر

www.ebnearabi.com

المتکثّرة. کما قال:

سبحان من أظهر ناسوته
سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فی خلقه ظاهرا
فی صورة الاکل والشارب
فانظر ما ذا تری.[۸۸]

یعنی: همه آن وجودهای خلقی، صادر از همان ذات واحد است، و چون از این سخن بوی مغایرت می‌آید، از آن برگشته و می‌گوید: بلکه آن وجود خَلقی، عین همان واحدی اســت که در مراتب متعدد ظاهر است. و آن ذات واحدی که همان وجود مطلق است به اعتبار مظاهر فراوانش، خود همان عیون کثیر و فراوان می‌باشد.

ابن عربی می‌گوید:

ثم الســر الذی فوق هذا فی مثل هذه المســئلة أن الممکنات علــی أصلها من العدم ولیس وجــود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هی علیه الممکنات فی أنفســها وأعینها فقــد علمت من یلتذ ومن یتألم.[۸۹]

قیصری می‌گوید:

شــرح: أی الاعیــان الممکنة باقیة علی أصلها مــن العدم، غیر خارجــة من الحضرة العلمیة کما قال فیما تقدم: والاعیان ما شــمت رائحــة الوجود بعد، ولیس وجود فی الخارج إلا وجود الحق متلبسا بصــور أحوال الممکنات فلا یلتذ بتجلیاتــه إلا الحق، ولا یتألم منه سواه.[۹۰]

«وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» می‌نویسد:

شــك نیســت که هیئت مجموعیه و صور احاطه‌ای که اشیا راســت برای آن‌هــا حقیقتی ورای این خصوصیــات و احدیت جمع آن‌ها نیست.[۹۱]

تفسیر المیزان می‌نویسد:

الروابط الوجودیة غیر خارجة الوجود عن وجود موضوعها ومن تنزلاته.[۹۲]

فلســفه و عرفان خداوند را نامتناهی و عین وجود اشیا می‌پندارد

چنانکــه گفتیــم فلســفه و معرفت بشــری، غافــل از اینکه اتّصاف به "تناهی و عدم تناهی" از شــؤون ویژه اشــیای مخلوق و دارای مقــدار اســت، چنیــن می‌پنــدارد که چون ذات خداوند متعال محدود و متناهی نیست، پــس باید نامتناهــی و نامحدود باشــد، لــذا هســتی را منحصر به وجــود خدا دانســته، و وجود خداوند را عین وجود کلّ اشــیا می‌شمارد، و جز وجود او وجود هیچ چیز دیگری را نمی‌پذیرد. فلسفه و عرفان می‌گوید:

کل مــا هو بســیط الحقیقة فهو بوحدته کل الاشــیاء، لا یعوزه شیء منها... إن البسیط کل الموجودات من حیث الوجود والتمام.[۹۳]

هر موجــودی که در ذات خود قید و بند و محدودیت نداشــته باشــد به نفس وحدت خــود، عین همه چیزها اســت و هیچیك از موجودات خارج از ذات او نیســتند.... همانا ذات بسیط بدون قید، از حیث وجود و تمامیت، نفس همه موجودات است.

و می‌گوید:

کل مــا ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممکنات... وإذا کان الامــر علی مــا ذکرته لك فالعالم متوهم ما لــه وجود حقیقی، فهذا حکایة ما ذهب إلیه العرفاء الالهیون والاولیاء المحقّقون.[۹۴]

آنچه ادراك می‌کنیم، نفس وجود حقّ در وجود عینی مخلوقات اســت... و حال که امر بدین‌سان اســت که برایت گفتم، نتیجه این می‌شــود که عالم موجودی وهمی و خیالی اســت و وجود حقیقی و واقعی ندارد، این اســت بیان آن‌چه که عرفای الهی و اولیای محقق بدان اعتقاد دارند.

و می‌گوید:

أما الواجب جل ذکره فلیس له حد محدود... ولا نهایة لوجوده... فلا یخلو عنه ســماء ولا أرض ولا ســماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش.[۹۵]

واجب جل ذکره محدود نیســت... و وجود او را نهایتی نباشد... پس نه آســمانی از او خالی اســت و نه زمینی و نه خشکی‌ای و نه دریایی و نه بلندی‌ای و نه پستی‌ای.

و می‌گوید:

إن وجــوده تعالی لا یشــوب بعدم شیء من الاشیاء.[۹۶]

همانــا وجــود خداونــد تعالی آمیختــه و مترکّب با عدم هیچیك از اشیا و موجودات نیست.

و همچنین می‌گوید:

إن جمیع الموجودات عند أهل الحقیقــة والحکمة الالهیة المتعالیة عقلا کان أو نفســا أو صورة نوعیة من مراتــب أضواء النــور الحقیقی وتجلیات الوجود القیومی.[۹۷]

نزد اهــل حقیقــت و حکمت والامقام الهی، همه موجودات اعم از عقــل و نفس و صــورت نوعیه، همــه و همــه از طبقــات پرتو نور حقیقی، و آشکار شدن وجود قیومی خداوندند.

و می‌گوید:

از جهــت اصــول و مبانــی، هیــچ تفاوتــی بیــن نحله‌های مختلف فلســفی و عرفانی وجود ندارد، مکتب «مشــاء» و «اشــراق» و «حکمت متعالیه» و «عرفــان هنــدی» و «بودایــی» و «یونانــی» و «ابن‌عربــی» و... همه یک چیز می‌گویند. بدیهی اســت هر کس زیر بــار اعتقاد بــه معنای واقعی «خلقــت و آفرینــش الهــی» نــرود، و نپذیرد که خداوند متعال اشــیا را بدون سابقه وجودی آن‌ها (لا من شیء) آفریده است ـ که البته تمامی اهل فلســفه و عرفان ایــن چنینند ـ بایــد «ذات خدا و خلــق» را عینــا یک چیز بدانــد، و تعدد و تغایر آن‌ها را صرفا امری اعتباری و غیر واقعی ـ مانند تفاوت بین «جــزء و کل» و «دریا و امواج آن» ـ بشمارد و بگوید:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت
لاجــرم عین جمله اشــیا شــد!

لیس فــی دار الوجود غیره دیار، وکل ما یترائی فــی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبــود فإنما هو... فی الحقیقة عین ذاته.[۹۸]

در صفحه وجود، جز خدا دیاری نیســت و احدی وجود نــدارد، و هر چیــزی که در عالم وجــود به عنوان غیر واجب معبود می‌نماید در حقیقت عین ذات اوست.

و می‌گوید:

إن کل محدود فهو مخلوق، وإن ما لیــس بمخلوق فهو لیس بمحدود إلی حد، فلا نهایة لوجوده.[۹۹]

هر موجود دارای حد و مقدار و اندازه‌ای مخلوق اســت، و آن‌چه کــه مخلوق نباشــد محدود به هیچ حدی نیســت، پــس وجود آن، اندازه‌ای ندارد و نامتناهی است.

و نیز:

واجب الوجود صمد است، هیچ کمی و نبودی در آن راه ندارد... شواهد ربوبیه بدین معنی اشارت دارد که فرمود «کل بسیط الحقیقة من جمیع الوجوه فهو بوحدته کل الاشیاء»... و چون وجود غیرمتناهی است و شامل و جامع جمیع خیرات و فعلیات است که هیچ چیزی از حیطه وجودی او خارج نیست اشاره بدان نتوان کرد.[۱۰۰]

و نیز:

إن الاطلاق الذاتی لا یشذ عن شیء ولا یشذ عنه شیء.[۱۰۱]

همانــا اطلاق ذاتی چنان اســت که هیچ چیــزی از آن بیرون نبوده، و آن نیز از هیچ چیزی خارج و جدا نیست.

و نیز:

إن الله ســبحانه موجــود مطلق لا یعزب عن شــیء ولا یعزب عنه شیء.[۱۰۲]

همانا خداوند سبحانه موجود بدون حد و مرز و مطلقی است که از هیچ چیز جدا نبوده، و هیچ چیزی از ذات او خارج نیست.

و نیز:

لیــس الموجود الازلــی إلا واحدا مطلقا غیر محــدود، فلا غیر هنــاك حتی تباین معــه، إذ لا مجال للغیر فی تجــاه الموجود الغیر المتناهی.[۱۰۳]

موجــود ازلی جز واحد بدون قید نامتناهی نیســت، پس غیر از او چیــزی وجود ندارد که با آن مبائن باشــد، زیــرا در مقابل موجود بی‌انتها، مجالی برای وجود غیر آن باقی نمی‌ماند.

و نیز:

إن غیــر المتناهی قد مــلا الوجود کله... فأیــن المجال لفرض غیره.[۱۰۴]

همانا موجود نامتناهی همه وجود را پر کرده و فرا گرفته است،... پس چه جایی برای فرض وجود غیر او باقی می‌ماند؟!

افعــال خداوند متعال حقیقتا متعدد اســت، و اعتقاد به اینکــه: «از خداوند متعال یک فعل بیشتر صادر نشده است»، اختصاص به اهل فلسفه دارد که آن را بر مبنای قاعده نادرست «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد: از واحد، جز واحــد پدیــد نیاید» گفته‌انــد، و عالم را پدید آمــده از ذات خداونــد متعال پنداشــته‌اند، و حــال اینکه عالم «مخلوق» خداوند اســت نه «صادر» و پدید آمده از ذات او.

و نیز:

إنها [الذات الالهیة] هی الظاهرة بصورة الحمار والحیوان.[۱۰۵]

به تحقیق که آن، [ذات الهی] به صورت الاغ و حیوان ظاهر شده است.۲

در «تعلیقات کشــف المراد» آمده است:

حیث إنه تعالی وجود صمدی، فهو الواحد الجمیع.[۱۰۶]

از آنجا که خداوند وجود صمدی است، پس او همان یگانه‌ای است که همه اشیا می‌باشد.

تفسیرات گوناگون وحدت وجود!

وحدت وجودیان هنگامی که با سیل انتقادات اهل دین و برهان مواجه می‌شوند، برای فرار از اشکالات منتقدین می‌گویند:

وحــدت وجود معانــی گوناگونی دارد که بعضــی از آن‌ها باطل است و بعضی دیگر صحیح می‌باشد!!

اما کم‌ترین تأمل نشــان می‌دهد معنای وحدت وجود یك چیز بیشتر نیست، و آن همین است که:

آن‌چه موجود اســت حقیقتی واحد اســت که نه آغــازی دارد، نــه انجامی؛ و نــه ابتدایی دارد، نــه انتهایی؛ و نه خالقــی دارد، نه آفریننده‌ای؛ بلکه همین حقیقت واحد هر لحظه به صورتی درمی‌آید و هر آن به شکلی در تجلی و ظهور است.

ارائه تفسیرهای مختلف برای وحدت وجود امری کاملا صوری و ظاهری است نه درونی و محتوایی.

تذکر ایــن نکته ضرورت دارد که از جهت اصول و مبانی، هیچ تفاوتی بین نحله‌های مختلف فلسفی و عرفانی وجود ندارد، مکتب «مشــاء» و «اشــراق» و «حکمت متعالیه» و «عرفــان هندی» و «بودایی» و «یونانــی» و «ابن‌عربی» و... همه یك چیز می‌گویند. بدیهی اســت هر کس زیر بــار اعتقاد به معنــای واقعی «خلقت و آفرینش الهی» نرود، و نپذیرد که خداوند متعال اشیا را بدون سابقه وجودی آن‌ها (لا من شــیء) آفریده اســت ـ کــه البته تمامی اهل فلســفه و عرفان این چنینند ـ بایــد «ذات خدا و خلق» را عینا یك چیــز بداند، و تعدد و تغایر آن‌ها را صرفا امری اعتباری و غیر واقعی ـ مانند تفاوت بین «جزء و کل» و «دریا و امواج آن» ـ بشــمارد و بگوید:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت
لاجــرم عین جمله اشیا شد![۱۰۸]

چون به دقت بنگری آن‌چه در دار وجود اســت وجوب اســت و بحث در امکان برای سرگرمی است.[۱۰۹]

فعل بی‌نهایت؟!

در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة" نه تنها ذات خداوند متعال "بی‌نهایت" دانسته شده، بلکه خلق و تدبیر الهی نیز نامتناهی انگاشته شده و در این مورد چنین آمده است:

إن مقتضی التوحید الربوبی، وإطلاق التدبیر الغیر المتناهی، هو أنه لا یوجد شیء إلا بتدبیره تعالی.[110]

مقتضای توحید ربوبی و بی حد و مرز بودن تدبیر غیر متناهی این است که هیچ چیزی خارج از تدبیر خدای تعالی موجود نشود.

با اینکه بدیهی است تدبیر، یك حقیقت عددی است و حقیقت عددی محال است بی‌نهایت باشد. علاوه بر اینکه اگر تدبیرات الهی بی‌نهایت می‌بود دیگر جایی برای امکان وجود یافتن چیزی دیگر باقی نمی‌ماند که سخن از دخول یا خروج آن از تدبیر الهی در میان آید. امام رضا علیه السلام در مورد قابل زیادت بودن دائمی فعل الهی می‌فرمایند:

أما الواحد، فلم یزل واحدا کائنا لا شیء معه بلا حدود ولا أعراض ولا یزال کذلك، ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا بأعراض وحدود مختلفة... لا لحاجة کانت منه إلی ذلك. إنه لو کان خلق ما خلق لحاجة، لم یخلق إلا من یستعین به علی حاجته، ولکان ینبغی أن یخلق أضعاف ما خلق، لان الاعوان کلما کثروا کان صاحبهم أقوی.

والحاجة یا عمران، لا یسعها لانه لم یحدث من الخلق شیئا إلا حدثت فیه حاجة أخری، ولذلك أقول: لم یخلق الخلق لحاجة.[111]

خداوند یگانه، ازلا یکتا و بدون حدود و اعراض بود و هیچ چیزی با او وجود نداشت. سپس خلقی دارای اعراض و حدود مختلف و گوناگون ابداع فرمود... نه به جهت نیازی که به آن‌ها داشت، و اگر قرار بود مخلوقات را به خاطر نیاز خود بیافریند جز کسانی را که به وجود آن‌ها در رفع نیاز خود بکوشد نمی‌آفرید، و سزاوار بود که چندین برابر آن‌چه آفریده است بیافریند، زیرا کمك‌کاران هر چه بیشتر باشند صاحب آن‌ها نیرومندتر خواهد بود. ای عمران، نیازمندی پایان ندارد، زیرا هیچ چیزی خلق نمی‌شود مگر اینکه موجب حاجت تازه‌ای می‌گردد، به همین جهت است که می‌گویم خلق را برای رفع نیاز خویش نیافریده است.

در کتاب مورد اشاره، صفات فعل خداوند متعال در عین کثرت، واحد دانسته شده و در این باره چنین آمده است:

إن صفات الفعل ـ مع کثرتها ـ ترجع إلی فیض واحد متطور بأطوار خاصة، وذلك هو ما مر من مولانا الرضا علیه السلام فی قوله «إن الواحد... لیس یقال له أکثر من فعل وعمل وصنع»، فلیس له ضمیر و قصد زائد مع الفعل کما فیالانسان المخلوق بل إنما أمره واحد ـوهو (کن) أی الصنع وإنما التعدد فی المصنوع، کما أن (کن) ـأی الایجاد أمر بسیط له ثبات، وإنما الترکب والتغیر فی الموجود المعبر عنه ب: (یکون).[112]

«صفات فعل» با وجود فراوانی خود، در اصل جز فیض واحدی نیستند که به صورت‌های مختلف در می‌آید، و این مطلب همان چیزی است که مولایمان حضرت رضا علیه السلام فرمودند که: «همانا درباره واحد تعالی بیشتر از آفریدن یا ساختن یا انجام دادن، چیزی گفته نمی‌شود»، خداوند مانند انسان نیست که فکر و اندیشه و قصدی زائد بر فعل داشته باشد، بلکه امر او واحد است و آن همان «آفریدن» است و تعدد تنها در ناحیه مصنوعات و مخلوقات می‌باشد.

کما اینکه ایجاد و آفریدن نیز امر بسیطی است که دارای ثبات است و ترکّب و تغیر تنها در موجودی است که از آن به: «می‌باشد» تعبیر می‌شود.

«قرآن کریم» عقیده فوق را اعتقادی نادرست دانسته و به شدت با آن مبارزه نموده، می‌فرماید:

«وقالت الیهود ید الله مغلولة، غلت ایدیهم ولعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء».[113]

یهودیان پندارند که دست خداوند بسته است، دستشان بسته و بر ایشان لعنت باد که چنین گویند، بلکه دست خداوند باز است، هر گونه که بخواهد اعطا می‌نماید.

و امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه فوق می‌فرمایند:

«وقالت الیهود ید الله مغلولة»: لم یقولوا: «إنه هکذا»، ولکنهم قالوا: «قد فرغ من الامر فلا یزید ولا ینقص». فقال الله جل جلاله تکذیبا لقولهم: «غلت أیدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء»، ألم تسمع الله یقول «یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده أم الکتاب».[114]

«یهودیان گفتند: دست خداوند بسته است»، منظور آنان این نبود که: «این چنین»، بلکه گفتند: «کار خدا پایان یافته است، پس هیچ چیزی کم و زیاد نمی‌کند». خداوند در تکذیب آنان فرمود: «دستشان بسته باد، و به جهت این گفتارشان بر ایشان لعنت باد. بلکه دست خداوند باز است هر گونه بخواهد انفاق می‌کند». آیا نشنیده‌ای که خداوند عزّ و جل می‌فرماید: «خداوند هر چه بخواهد محو و اثبات می‌فرماید و نزد او ام‌الکتاب است»؟

«دخول بدون ممازجت» و «خروج بدون بینونت»، صفت ذات خداوند متعال است. وصف مذکور بیانگر این است که «دخول امتزاجی» و «خروج بینونتی» ملکه و ویژگی حقایق متجزی است. این وصف اشاره به فراتری ذاتی خداوند از داشتن مقدار و اجزا ـ که نتیجه تباین ذاتی او با خلق است ـ دارد. بنابراین محال است که این وصف، وصف غیر ذات خداوند و صفت فعل او باشد. بدیهی است تمامی ماسوای خداوند متعال اشیایی عددی و امتدادی می‌باشند و دخولشان با ممازجت، و خروجشان با مبائنت است، و اعتقاد به دخول بدون ممازجت، و خروج بدون مباینت، در مورد سنخ حقایق امتدادی و عددی ذاتا محال است.

برخی از اشکالات کلام مزبور:

۱. صفات فعل خداوند متعال، جز نفس افعال اختیاری او چیزی نیست، و فعل یا واحد است یا کثیر، بنابراین محال است که در عین کثرت خود واحد باشد.

۲. افعال خداوند متعال حقیقتا متعدد است، و اعتقاد به اینکه: «از خداوند متعال یك فعل بیشتر صادر نشده است»، اختصاص به اهل فلسفه دارد که آن را بر مبنای قاعده نادرست «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد: از واحد، جز واحد پدید نیاید» گفته‌اند، و عالم را پدید آمده از ذات خداوند متعال پنداشته‌اند، و حال اینکه عالم «مخلوق» خداوند است نه «صادر» و پدید آمده از ذات او.

۳. کلام حضرت رضا علیه السلام که به آن اشاره شد، با توجه به قبل و بعد روایت مذکور و با توجه به روایات صریح دیگری که در این باره آمده است بدین معنی است که: «خداوند متعال در فعل خود نیاز به فکر و اندیشه و تصمیم‌گیری و وسیله و آلت و ابزار ندارد و درباره او تنها گفته می‌شود که: «انجام داد» و «آفرید»»، نه اینکه معنایش این باشد که خداوند متعال تنها یك فعل دارد و همان یك فعل به صورت‌های مختلف متطور می‌شود و جلوه می‌کند.

... قال عمران... فأخبرنی بأی شیء علم ما علم، أبضمیر أم بغیر ذلك؟

قال الرضا علیه السلام... یا عمران، ألیس ینبغی أن تعلم أن الواحد لیس یوصف بضمیر، ولیس یقال له أكثر من «فعل» و«عمل» «صنع»، ولیس یتوهم منه مذاهب وتجزئة كمذاهب المخلوقین وتجزئتهم.[115]

عمران گفت: پس بفرمایید خداوند آن‌چه را می‌داند به چه وسیله‌ای می‌داند؟ آیا با فکر و اندیشه است یا با غیر آن؟! امام رضا علیه السلام فرمودند:... ای عمران باید بدانی که خداوند یکتا متّصف به داشتن مغز و اندیشه نمی‌شود و درباره او بیش از این گفته نمی‌شود که: «انجام داد» و «خلق کرد» و «آفرید». و هرگز درباره او مانند مخلوقات تصور وجود اجزا شایسته نیست.

۴. بین معنای مصدری فعل و ایجاد، با ذات موجود خارجی خلط شده است. ایجاد، معنای مصدری و فعلی بوده به معنای آفرینش خداوند می‌باشد، و هرگز ممکن نیست که عین وجود خارجی مخلوق باشد. مخلوقات و آفریده‌های جهان، نتیجه آفرینش و فعل خداوند می‌باشند، نه خود معنای آفریدن الهی. بساطت و ترکّب و تطور به اطوار مختلف نیز از اوصاف مخلوقات خداوند است، و توصیف فعل و آفریدن خداوند ـ که معنایی مصدری است ـ به این اوصاف بی‌معناست.

۵. ایجاد، معنای مصدری است، و ثبات معنای مصدری و فعلی محال است.

در کتاب مذکور آمده است:

● **فلسفه و عرفان مدعی است که ذات احدیت را به علم حضوری و شهودی و وجدانی و یکی بودن عارف و معروف بدون واسطه شناخته است، و مانند موجی که در حقیقت با آب یکی بوده، و واجد حقیقت آب است ما هم واجد حقیقت وجود خداییم! در حالی که بنا بر ادله و براهین قطعی عقلی، و نیز بر اساس ضرورت تمام مکاتب الهی و وحیانی، ذات خداوند متعال به هیچ عنوان ـ نه به علم حصولی و نه به علم حضوری ـ شناخته نمی‌شود، و هرگز انسان از وله و حیرت در شناخت خداوند متعال بیرون نمی‌آید، و هر کس تصور، یا شهود و وجدان خود را ذات خداوند بپندارد، قطعا بتی را با خدای غیر قابل وصول اشتباه گرفته است، حال آن بت سنگ باشد یا چوب، یا نفس خودش، یا حقیقت علم، یا عقل، یا وجود فلسفی و عرفانی و یا چیز دیگر.**

● **شناخت ذات خداوند به علم حضوری شهودی هم ـ که بدون شک بر اساس وحدت عالم و معلوم و وحدت وجود استوار می‌باشد ـ محال است، اما نسبت به اثبات و تصدیق وجود او به عنوان "شیء بخلاف الأشیاء" و "خالق متعالی از قابلیت تصور و توهم و شناخت و حضور و غیبت"، کاملا ممکن بوده ولی این شناخت تنها و تنها امری عقلی و استدلالی است نه چیز دیگر.**

وحیث إنه موجود بسیط وواحد محض، یصح القول بأن فیضه الصادر منه أمر واحد بسیط مطلق، داخل فی الاشیاء لا بالممازجة، و خارج عنها لا بالمباینة، من دون أن یراد من الفیض الواحد الفعل الواحد العددی، لان العدد وغیره من الکمیات وهکذا سائر الاعراض، إنما تقع فی المراتب النازلة والوسطی من مراتب ذلك الفیض الواحد بالوحدة الاطلاقیة، فلا مجال للوحدة العددیة بالنسبة إلی فیضه العمیم ولطفه المطلق ـالمعبر عنه بوجه الله والفیض المنبسط وهذا هو المراد من القاعدة الفلسفیة الناطقة: ب··· «أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد».[116]

از آنجا که خداوند موجود بسیط و واحد محض است، پس می‌توان گفت که رشحه پدید آمده از ذات او، امر واحد بسیط مطلقی است که بدون در آمیختگی با اشیا داخل در آن‌هاست، و بدون جدایی از آن‌ها خارج از آن‌ها می‌باشد.

و مراد از فیض و رشحه واحد نیز واحد عددی نیست، زیرا عدد و کمیات و اعراض دیگر در مراتب و طبقات پایین‌تر و وسط‌تر آن فیض واحد دارای وحدت اطلاقی می‌باشند، پس درباره فیض عمیم و لطف مطلق او که با عنوان «وجه‌الله» و «فیض منبسط» از آن یاد می‌شود مجالی برای وحدت عددی باقی نمی‌ماند. و منظور از قاعده فلسفی‌ای که می‌گوید: «از ذات واحد جز حقیقت واحد پدید نمی‌آید»، نیز همین است.

کلام فوق در تباین آشکار با «معارف برهانی و وحیانی» است چرا که:

۱. مراد اهل فلسفه و عرفان از موجود بسیط همان نامتناهی است، و چنانکه بارها توضیح داده‌ایم وجود نامتناهی موهوم و

www.ebnearabi.com

غیـر معقول اسـت، و با صرف نظر از معنای بسـاطت در اصطلاح فیلسـوفان، (گفتیم که فلسفه معنای بساطت را که برای بیان "جزء نداشـتن" خداوند متعال به کار برده می‌شود کاملا تحریف کرده، و آن را به معنای "کمبود نداشتن" و "کل اشیا بودن" و "سعه وجودی نامتناهـی" می‌گیرد!!) باید دانسـت که موضوع فرض "بسـاطت و ترکّب" به معنای واقعی آن، ـ همانند تناهی و عدم تناهی تنها ذات امتدادی و مخلوق اسـت، و خداوند متعال خالق مقادیر و بر خلاف اشـیای دارای اجزا بوده، و شأنیت اتّصاف به اوصاف آن‌ها را ندارد، لذا او نه بسـیط است و نه مرکّب، و نه متناهی است و نه نامتناهی. نیز در جای خود بیان شده است که تحقّق شیء بسیط ـمانند آن‌چه درباره نامتناهی گفتیم در عالم مقدار نیز محال است.

۲. اگر فیض خداوند عین ذات اوسـت پـس صدور آن از ذات خداوند چه معنایی دارد؟ و اگر غیر اوست پس چگونه دو ذات بسیط واحد مطلق پیدا شدند و موجب محدودیت یکدیگر نشدند؟!

۳. «دخـول بدون ممازجت» و «خـروج بدون بینونت»، صفت ذات خداوند متعال اسـت. وصف مذکور بیانگر این است که «دخول امتزاجی» و «خروج بینونتی» ملکه و ویژگی حقایق متجزی اسـت. این وصف اشاره به فراتری ذاتی خداوند از داشتن مقدار و اجزا ـ که نتیجه تباین ذاتی او با خلق است ـ دارد. بنابراین محال است که این وصف، وصف غیر ذات خداوند و صفت فعل او باشـد. بدیهی اسـت تمامی ماسـوای خداوند متعال اشـیایی عددی و امتدادی می‌باشند و دخولشـان با ممازجت، و خروجشـان با مبائنت است، و اعتقاد به دخول بدون ممازجت، و خروج بدون مباینت، در مورد سـنخ حقایق امتدادی و عددی ذاتا محال است.

۴. غیر از ذات خداوند متعال، همه چیز عددی اسـت؛ و اسـتثنا کردن چیـزی که آن را فیـض خداوند پنداشـته‌اند از مطلق عدد، نادرست است.

۵. فـرض وجـود دو واحد غیر عددی، مسـتلزم جـواز اجتماع نقیضین اسـت، چه اینکه فرض دوئیت تنها در مورد حقیقت عددی ممکن است، و فرض وجود فرد دوم برای حقیقت غیرعددی خلاف ذات آن می‌باشد. بنابراین عقیده مذکور به جای این که پای ماسوای خداونـد را به عالم وحدت حقیقی باز کند، وجـود متعالی خداوند را به عالم مقدار و عدد و وحدت اعتباری کشـانده، و اعتقاد به وحدت حقیقی او را محال می‌سازد.

۶. اعتقاد به صدور اشیا از ذات خداوند متعال باطل است. تمامی اشیا مخلوق و آفریده حقّ متعالند نه صادر از ذات او.

۷. ذاتـی که در حقیقت وجود خود قابـل تنزّل به مراتب و دارا بودن کمیات و اعراض باشـد، دیگر ممکن نیست دارای بساطت و وحدت حقیقی نیز باشد.

۸. ذاتی که از آن صدور چیزی امکان داشته باشد، دیگر ممکن نیست مرکّب نباشد و نام واحد بر آن نهاده شود.

بایـد گفـت با صرف نظـر از اینکه «وجود صرف» محال اسـت در خارج مصداق داشته باشد، این تناقضی آشکار است که از طرفی گفته شود: «ذات خداوند شناخته نمی‌شود»، و از طرف دیگر گفته شـود: «کنه ذات خداوند وجود اسـت و به علم حضوری شـناخته می‌شـود»، مضافا بر اینکه در نظر اهل فلسـفه و عرفان، این‌گونه غیرقابل شـناخت بودن (یعنی غیرقابل شناخت بودن از حیث کنه وجـود)، اختصاصی به وجود خداوند متعال نداشـته بلکه از دیدگاه آنان همه اشیا از این جهت غیر قابل شناخت می‌باشند.

ادعای اهل فلسفه در مورد معرفت کنه ذات خداوند

از دیـدگاه برهان و وحی، امکان "معرفت و شـناخت کنه ذات" تنها درباره موجودی اسـت که دارای "مقدار و اجزا" باشد. کنه ذات موجـود بر خـلاف مقدار ذاتـا از حیطه وصول و ادراک و شـناخت خارج می‌باشـد. چنین موجودی جز از طریـق آثار و مخلوقات خود مـورد تصدیق قرار نمی‌گیـرد، و هرگز علم به کنه وجود آن حاصل نمی‌شود.

این مطلب درست بر خلاف دیدگاه معرفت بشری است که کنه ذات خداوند را "حقیقت وجود" می‌داند و حقیقت وجود را به "هسـتی مطلق و بی‌انتها" ـ که شـامل همه چیز و مجموعه کائنات اسـت ـ تفسیر می‌کند، و ذات خداوند را بدون واسطه و به خودی خود قابل وصول و ادراک و شـهود و شـناخت می‌شمارد، همان طور که موج دریا آب را بدون واسطه می‌یابد و شهود می‌کند!

فلسفه و عرفان مدعی است که ذات احدیت را به علم حضوری و شـهودی و وجدانی و یکی بودن عارف و معروف بدون واسـطه شناخته است، و مانند موجی که در حقیقت با آب یکی بوده، و واجد حقیقت آب است ما هم واجد حقیقت وجود خداییم! در حالی که بنا بر ادله و براهین قطعی عقلی، و نیز بر اساس ضرورت تمام مکاتب الهـی و وحیانـی، ذات خداونـد متعال به هیچ عنـوان ـ نه به علم حصولی و نه به علم حضوری ـ شـناخته نمی‌شـود، و هرگز انسان از وله و حیرت در شـناخت خداوند متعال بیرون نمی‌آید، و هر کس تصور، یا شـهود و وجدان خود را ذات خداوند بپندارد، قطعا بتی را با خدای غیر قابل وصول اشتباه گرفته است، حال آن بت سنگ باشد یا چوب، یا نفس خودش، یا حقیقت علم، یا عقل، یا وجود فلسـفی و عرفانی و یا چیز دیگر.

شناخت ذات خداوند به علم حضوری شهودی هم ـ که بدون شـک بر اسـاس وحدت عالم و معلوم و وحدت وجود استوار می‌باشـد ـ محال است، اما نسبت به اثبات و تصدیق وجود او به عنوان "شـیء بخلاف الأشـیاء" و "خالق متعالی از قابلیت تصور و توهم و شناخت و حضور و غیبت"، کاملا ممکن بوده ولی این شناخت تنها و تنها امری عقلی و استدلالی است نه چیز دیگر.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

ممتنـع عن الاوهـام أن تکتنهه، وعـن الافهام أن تستغرقه، وعن الاذهان أن تمثّله، قد یئست من استنباط

الاحاطة به طوامح العقول، ونضبت عن الاشارة إلیه بالاکتناه بحار العلوم... قد ضلّت العقول فی أمواج تیار إدراکه، وتحیرت الاوهام عن إحاطة ذکر أزلیته... ولا وصف یحیط به... فلا إلیه حد منسوب، ولا له مثل مضروب،... تعالی عن ضرب الامثال والصفات المخلوقة علوا کبیرا.[117]

چنانکه ادعای شناخت خداوند به وسیله حصول صورت او در ذهن مستلزم این است که خداوند وجودی متجزّی و مخلوق داشته باشد، ادعای شناخت او به علم حضوری نیز دارای مفاسد بیشتری بوده و مستلزم این است که خالق متعال و ماسوای او ـ که اشیایی دارای مقدار و اجزا و قابل انقسامند ـ عینا یک چیز بوده، و هر کدام عینا در ذات دیگری به نحو جزء و کل حضور داشته باشند، و این مطلب خلاف عقل و نقل و فطرت توحیدی می‌باشد.

امکان ندارد که وهم‌ها حقیقت وجود او را دریابند، و فهم‌ها به کنه ذات او برسند، و ذهن‌ها او را ممثّل سازند، عقل‌های بلندپرواز از یافتن حقیقت ذات او مأیوسند، و دریاهای علم از اشاره به کنه وجود او می‌خشکند... عقل‌ها در امواج طوفان ادراك او گمند، و اوهام از یاد ازلیت او در تحیرند، نه وصف او را درمی‌یابد...و نه زبان حقیقت او را بیان می‌دارد، و نه مثالی برای شناساندن او پیدا می‌شود... فراتر از این است که به وصف‌ها و مثال‌های مخلوق شناخته شود فراتری بزرگی.

و می‌فرمایند:

...لا إیاه وحده من اکتنهه، ولا حقیقته أصاب من مثّله، ولا به صدق من نهّاه ولا صمد صمده من أشار إلیه، ولا إیاه عنی من شبّهه، ولا له تذلّل من بعّضه، ولا إیاه أراد من توهمه.[118]

...آنکه به جستجوی کنه وجود او پردازد از توحید او دور افتاده است، و آن که او را به مثال شناسد به حقیقت شناخت او نرسیده است، و هر کس او را در اندازه آورد ایمان به او نیاورده است، و آنکه ذات او را در نظر آورد یکتایی و صمدانیت و نظیر نداشتن او را از نظر دور داشته است، هر کس او را شبیه و هم‌سنخ خلق داند او را قصد نکرده است، و هر کس او را دارای جزء بداند عظمت او را از میان برده است، و هر کس او را در توهّم آورد او را اراده نکرده است.

فلسفه ادعا می‌کند کنه وجود غیرقابل شناخت خداوند را شناخته، و دانسته است که خدا چیزی جز «حقیقت وجود» نبوده، و حقیقت وجود نیز چیزی جز کلّ موجودات و واقعیات جهان هستی نمی‌باشد، چنانکه ملاصدرا می‌گوید:

توحید عرشی: إعلم أن ذاته تعالی حقیقة الوجود بلا حد، وحقیقة الوجود لا یشوبه عدم، فلابد أن یکون بها وجود کل الاشیاء وأن یکون هو وجود الاشیاء کلها إذ لو کانت تلك الذات وجود الشیء بعینه أو الاشیاء بأعیانها ولم تکن وجودا لشیء آخر أو لاشیاء أخری لم تکن حقیقة الوجود، فإذن لما کان واجب الوجود محض حقیقة الوجود الصرف الذی لا أتم منه فلا خارج عنه إلا النقائص العدمیة والاعدام، فهو کل الذوات ولا یشذ عنه شیء من الموجودات من حیث کونه موجودا بل من حیث کونه ناقصا أو معدوما.[119]

توحید عرشی: بدانکه کنه ذات خداوند تعالی «حقیقت وجود نامتناهی»است و حقیقت وجود با هیچ عدمی نمی‌آمیزد، پس باید حتما وجود همه اشیا به آن بوده و آن هم وجود همه اشیا باشد زیرا اگر آن ذات، وجود یك شیء یا چند شیء بوده، و وجود شیء یا اشیایی دیگر نباشد، لازم می‌آید که حقیقت وجود نباشد، پس از آنجا که خدا محض حقیقت وجود صرف است که هیچ چیز کامل‌تر از او وجود ندارد، هیچ چیزی خارج از وجود او نخواهد بود مگر نقائص عدمی، پس او خود همه چیزها است و هیچ یك از موجودات از حیث موجود بودن از وجود او خارج نیست، بلکه تنها از این جهت از او خارج است که یا محدود است و یا اصلا وجود ندارد.

و در «تحفة الحکیم» آمده است:

فإنه کما اقتضی الشهود
کل الوجود کله الوجود
وکنهه یعرف بالشهود
لا غیر کالرسوم والحدود[120]

باید گفت با صرف نظر از اینکه «وجود صرف» محال است در خارج مصداق داشته باشد، این تناقضی آشکار است که از طرفی گفته شود: «ذات خداوند شناخته نمی‌شود»، و از طرف دیگر گفته شود: «کنه ذات خداوند وجود است و به علم حضوری شناخته می‌شود»، مضافا بر اینکه در نظر اهل فلسفه و عرفان، این‌گونه غیرقابل شناخت بودن (یعنی غیرقابل شناخت بودن از حیث کنه وجود)، اختصاصی به وجود خداوند متعال نداشته بلکه از دیدگاه آنان همه اشیا از این جهت غیر قابل شناخت می‌باشند، چنانکه «تعلیقة نهایة الحکمة» می‌نویسد:

إن العقل لا یعرف کنه الوجود الحقیقی، وإن الموجودات حقایق مجهولة الاسامی، فإن شأن العقل إنما هو إدراك المفاهیم، الذی هو أحد أقسام العلم الحصولی، والوجود الخارجی لا یعرف بما أنه حقیقة عینیة إلا بالعلم الحضوری.[121]

همانا عقل، کنه وجود حقیقی را نمی‌شناسد و موجودات حقایقی بی‌نشانند، زیرا شأن عقل تنها شناخت مفاهیم که یکی از اقسام علم حصولی است می‌باشد، اما وجود خارجی از حیث اینکه حقیقت عینی است جز به علم حضوری شناخته نمی‌شود.

این را هم بگوییم: چنانکه ادعای شناخت خداوند به وسیله حصول صورت او در ذهن مستلزم این است که خداوند وجودی متجزّی و مخلوق داشته باشد، ادعای شناخت او به علم حضوری نیز دارای مفاسد بیشتری بوده و مستلزم این است که خالق متعال و ماسوای او ـ که اشیایی دارای مقدار و اجزا و قابل انقسامند ـ عینا یك چیز بوده، و هر کدام عینا در ذات دیگری به نحو جزء و

www.ebnearabi.com

کل حضور داشته باشند، و این مطلب خلاف عقل و نقل و فطرت توحیدی می‌باشد.

از جهت علم حضوری هم باید دانست که شناخت ذات خداوند و سایر اشیا در نظر اهل فلسفه و عرفان یکسان است، و ایشان معتقدند که هر معلولی در ذات علّت خود حضور داشته و به اندازه وجود خود دارنده وجود علّت خویش است و به آن علم حضوری دارد.

ملاصدرا می‌نویسد:

إن المعلول کما حققناه لیس إلا نحوا خاصا من تعینات العلة ومرتبة معینة من تجلیاتها، فمن عرف حقیقة العلة عرف شؤونها واطوارها، بخلاف من عرف المعلول فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص.[۱۲۲]

ومی نویسد:

العلم لیس إلا الوجود.[۱۲۳]

و می‌نویسد:

کما أن وجود الاشیاء علی ما هی علیها من توابع وجود الحق سبحانه، فکذا معقولیتها وشهودها علی ما هی علیها، من توابع معقولیة الحق ومشهودیته.[۱۲۴]

سبزواری می‌نویسد:

إن معرفة حقیقة أی وجود کان بالحضور تستلزم معرفة مقدماته.[۱۲۵]

و می‌گوید:

العلم لیس إلا الوجدان، ومرتبة فوق التمام من حقیقة الوجود واجدة... لکل الوجودات التی دون تلک المرتبة بنحو أعلی، فهی عالمة بها.[۱۲۶]

البتّه روشن است که با پذیرش این سخنان در مورد حقیقت علم دیگر هرگز نمی‌توان گفت:

إن العلم عبارة عن الوجود بشرط أن لا یکون مخلوطا بمادة.[۱۲۷]

و نیز نمی‌توان گفت:

علمه تعالی بالممکنات لیس... عین ذوات الممکنات الخارجیة، لان علمه قدیم والممکنات کلها حوادث.[۱۲۸]

"لقاء اللّه" (رساله لقاء الله) کتابی است که برای دفاع از عقاید وحدت وجودیان، به جلد نوزدهم شرح نهج البلاغه ـ از علامه خویی ـ اضافه شده است. و این در حالی است که علامه خویی، علی رغم دیدگاه مؤلف رساله لقاء اللّه، در شرح نهج البلاغه خود به شدت به رد و ابطال عقیده وحدت وجود پرداخته است) می‌نویسد:

وقد أفاد فی ذلک فیلسوف العرب یعقوب بن اسحاق الکندی... بقوله: إذا کانت العلة الاولی متصلة بنا لفیضه علینا وکنا غیر متصلین به إلا من جهته علی قدر ما یمکن فینا ملاحظته علی قدر ما یمکن للمفاض علیه أن یلاحظ المفیض، فیجب أن لا ینسب قدر إحاطته بنا إلی قدر ملاحظتنا له لانها أغزر وأوفر وأشد استغراقا...

گفتم همه ملك حسن سرمایه توست خورشید فلك چو ذره در سایه توست

گفتا غلطی ز ما نشان نتوان یافت از ما تو هر آن‌چه دیده‌ای پایه توست

وتبصر مما قدمنا أنه ما من موجود إلا وهو علم الحق تعالی لان علمه بما سواه حضوری إشراقی.[۱۲۹]

باید دانست که اصولا تقسیم علم به دو قسم حصولی و حضوری اساسی نداشته و خلاف مقتضای برهان است. "مبدأ و معاد" می‌نویسد:

و چنانکه علم به حقیقت ذات او محال است، پس علم به حقیقت علم او نیز محال خواهد بود. لیکن معلوم است که [علم باری تعالی به معلومات] به عنوان حصول... صورت... نیست و همچنین به عنوان حضور ذوات معلومات نزد او نیست، زیرا که این معنا پیش از وجود آن‌ها معقول نیست و علم واجب تعالی به اشیا پیش از وجود آن‌ها مثل علم اوست به آن‌ها در وقت وجودش. پس علم او به نحوی دیگر است غیر از این دو نحو، و حقیقت آن بر ما معلوم نیست و دلیلی بر انحصار راه علم در این دو وجه نیست.[۱۳۰]

و در رساله «اعتقادات» آمده است:

لا یجوز التفکیر فی کیفیة علمه أنه حضوری أو حصولی، ولا فی سائر صفاته أکثر مما قرروا و بینوا لنا، فإنه یرجع إلی التفکر فی ذاته تعالی وقد نهینا عن التفکر فیه فی أخبار کثیرة.[۱۳۱]

... ولا یجب التفکر فی أنه حضوری أو حصولی أو نحو ذلک.[۱۳۲]

با توجه به آن‌چه گذشت چنانچه کسی بگوید: درست است که اهل فلسفه می‌گویند: کنه ذات خداوند همان حقیقت وجود است، اما خود ایشان بیان می‌دارند که حقیقت وجود قابل شناخت نیست، چنانکه ملاهادی سبزواری می‌گوید:

مفهومه من اعرف الاشیاء، وکنهه فی غایة الخفاء

در مکتب وحی و برهان، خداوند فقط از طریق مخلوقات خود شناخته می‌شود، زیرا وجود مقدس او اصلا قابل حس و لمس و تصوّر و توهّم و یافت و وصول نیست. البته در همین صورت از آن‌جا که خود خداوند سبب هدایت و خداشناسی انسان‌ها، بلکه موجب التفات ما به وجود متعالی خود شده است، و اگر هدایت وی نبود هرگز او را نمی‌شناختیم، و نیز از آن‌جا که او اصلا مانند و شبیهی ندارد که آیینه شناخت او واقع شود، باز هم صحیح است که بگوییم خداوند را به خودش شناخته‌ایم. نه این‌که بر اساس توهمات باطل خیال کنیم ممکن است که ذات خدا را به خودش، یعنی بدون واسطه، و از غیر راه استدلال عقلی بشناسیم، و نام این اشتباه آشکار را معرفت حضوری شهودی وجدانی بگذاریم.

پاسخ این است که این پندار با غفلت کامل از مبانی و تصریحات اهل فلسفه در این باره حاصل شده است زیرا اهل فلسفه شناخت حقیقت وجود را تنها به علم حصولی محال می‌دانند نه به علم حضوری، ایشان درباره شناخت حقیقت وجود که آن را همان ذات خداوند می‌دانند، می‌گویند:

ما به حقیقت هستی نمی‌توانیم پی ببریم زیرا... شناختن هر چیزی یا به واسطه ماهیت آن می‌باشد، و یا به واسطه خواصّ آن، و در حقیقت هستی هیچ‌کدام از این دو چیز حقیقتا تحقّق ندارد... پس از این روی باید گفت ما به هیچ وسیله‌ای واقعیت هستی را نمی‌توانیم بشناسیم و از همین جا روشن است که واقعیت هستی باید یا بالذات و خود به خود معلوم و یا شناختن وی محال باشد، و چون ما به واقعیت پی برده‌ایم باید این‌گونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمی‌شود ـ یعنی فرض واقعیت مجهوله عینا فرض واقعیت بی‌واقعیت است.[۱۳۳]

لازم به ذکر است که عقیده به این‌که ذات احدیت همان حقیقت وجود است در اصل از پندارهای نادرست اهل سنّت و مخالفان مکتب عصمت علیهم السلام است که توسط عرفای سنّی‌مذهب به اندیشه شیفتگان تفکّر عرفانی و فلسفی راه یافته است، علامه حلّی «قدس سره» در «نهج الحق» در مورد بطلان اعتقاد به وحدت خالق و خلق و عین وجود بودن آن دو می‌نویسد:

... وخالف فی ذلک جماعة من الصوفیة من الجمهور، فحکموا بأنه تعالی یتحد مع أبدان العارفین، حتی أن بعضهم قال: إنه تعالی نفس الوجود، وکل موجود هو اللّه تعالی!. وهذا عین الکفر والالحاد. والحمد لله الذی فضلنا باتباع أهل البیت دون أهل الاهواء الباطلة.[۱۳۴]

و "قواعد المرام" می‌نویسد:

البحث التاسع: حقیقة اللّه تعالی غیر معلومة لغیره بالکنه، خلافا لجمهور المعتزلة والاشعری... احتج الخصم: بأن حقیقة اللّه تعالی عین وجوده، ووجوده معلوم، فحقیقته معلومة. والمقدمتان قد سبق بیانهما. جوابه: إن الاوسط فی هذه الحجة غیر متحد فی المقدمتین، فإن وجوده الذی هو عین حقیقته هو وجوده الخارجی الخاص، ووجوده المعلوم هو المحمول علیه وعلی غیره... وحینئذ لا تتم الحجة.[۱۳۵]

روایاتی وارد شده است که بیان می‌دارد باید خداوند را به خودش شناخت نه به چیز دیگر، و اگر خود خداوند خودش را به ما نمی‌نمایاند ما هرگز او را نمی‌شناختیم، و خداشناسی صنع خداوند متعال است نه صنع بندگان. فلسفه و عرفان در مورد معنای این روایات می‌گوید که چون رابطه ما و خداوند مانند موج و دریا است معنای این روایات هم این می‌شود که همان طور که موج ذات آب را بدون واسطه می‌یابد ما هم ذات خداوند را بدون واسطه می‌یابیم! لذا ما برای بیان اشتباه ایشان به برخی از معانی صحیح این روایات به طور مختصر اشاره می‌کنیم تا کسی خیال نکند که معنای این روایات همان چیزهایی است که فلاسفه و عرفا گفته اند.

شناخت مخلوقات، تنها راه شناخت خداوند

در مکتب وحی و برهان، خداوند فقط از طریق مخلوقات خود شناخته می‌شود، زیرا وجود مقدس او اصلا قابل حس و لمس و تصوّر و توهّم و یافت و وصول نیست. البته در همین صورت از آن‌جا که خود خداوند سبب هدایت و خداشناسی انسان‌ها، بلکه موجب التفات ما به وجود متعالی خود شده است، و اگر هدایت وی نبود هرگز او را نمی‌شناختیم، و نیز از آن‌جا که او اصلاً مانند و شبیهی ندارد که آیینه شناخت او واقع شود، باز هم صحیح است که بگوییم خداوند را به خودش شناخته‌ایم. نه این‌که بر اساس توهمات باطل خیال کنیم ممکن است که ذات خدا را به خودش، یعنی بدون واسطه، و از غیر راه استدلال عقلی بشناسیم، و نام این اشتباه آشکار را معرفت حضوری شهودی وجدانی بگذاریم. چنان که امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لم یکن الی اثبات الصانع طریق الا بالعقل، لانه لا یحس فیدرکه العیان أو شیء من الحواس.[۱۳۶]

برای اثبات صانع هیچ راهی نیست مگر به عقل، زیرا خداوند قابل حس نیست که در عیان آید، یا یکی از حواس او را بیابد.

معرفت خداوند جز از راه تصدیق عقلی به وجود او از جهت "وجود آثار و مخلوقات" او امکان ندارد، و معرفت مستقیم و بدون واسطه، تنها به مخلوقات و اشیای دارای مقدار و اجزا تعلّق می‌گیرد.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

کل معروف بنفسه مصنوع... بصنع اللّه یستدل علیه، وبالعقول تعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته، خلق اللّه الخلق حجابا بینه وبینهم.[۱۳۷]

هر چیزی که مورد شناخت واقع شود مصنوع و مخلوق است... از آفرینش خداوند متعال بر وجود او استدلال می‌شود، و به واسطه عقول ایمان و معرفت به او حاصل می‌شود، و به فطرت حجت او قرار می‌یابد، مخلوقیت خلایق خود حجاب بین خالق و خلق است.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لیس بإله من عرف بنفسه، هو الدال بالدلیل علیه.[۱۳۸]

هر چیزی که شناخته شود معبود نیست، خداوند آن است که به وسیله دلیل بر وجود خود راهنمایی می‌کند.

سید الشّهدا علیه السلام می‌فرمایند:

لیس بربّ من طرح تحت البلاغ.[۱۳۹]

آنکه در دسترس وصول و رسیدن باشد، پروردگار نیست.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

ما تصور فهو بخلافه.[۱۴۰]

هر چه در تصور آید، خداوند بر خلاف آن است.

و می‌فرمایند:

دلیله آیاته، ووجوده إثباته.[۱۴۱]

دلیل وجود او آیات و نشانه‌های اویند، و وجود او اثبات اوست.

امام رضا و امام سجاد علیهماالسلام می‌فرمایند:

إلهی بدت قدرتك ولم تبد هیئته، فجهلوك وبه قدروك، والتقدیر علی غیر ما به وصفوك، وإنّی بریء یا إلهی من الّذین بالتشبیه طلبوك، لیس كمثلك شیء، إلهی ولن یدروك، وظاهر ما بهم من نعمك دلیلهم علیك لو عرفوك، وفی خلقك یا إلهی مندوحة أن یتناولوك، بل سووك بخلقك فمن ثم لم یعرفوك، واتّخذوا بعض آیاتك ربًا فبذلك وصفوك، تعالیت ربّی عما به المشبّهون نعتوك.[۱۴۲]

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

ولا یعرف إلا بخلقه تبارك وتعالی.[۱۴۳]

خداوند جز به خلق خویش شناخته نمی‌شود.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

لم تره العیون بمشاهدة العیان، ورأته القلوب بحقائق الایمان، لا یعرف بالقیاس، ولا یدرك بالحواس، ولا یشبه بالناس، موصوف بالآیات، معروف بالعلامات.[۱۴۴]

دیدگان او را به مشاهده عیانی ندیده‌اند، و دیده‌های دلها به حقیقت ایمان او را یافته‌اند. با مقایسه شناخته نمی‌شود، و با حواس ادراک نمی‌گردد، و به مردمان شباهت ندارد. تنها به آیات خود وصف می‌شود، و شناخت او از راه نشانه‌هایش می‌باشد.

و می‌فرمایند:

بها تجلّی صانعها للعقول، وبها احتجب عن الرؤیة، وإلیها تحاكم الاوهام، وفیها أثبت غیره، ومنها أنیط الدلیل، وبها عرفها الاقرار، وبالعقول یعتقد التصدیق بالله، وبالاقرار یكمل الایمان به.[۱۴۵]

آفریدگار اشیا از راه خود مخلوقات برای آن‌ها تجلّی کرده است. و به ـ ملاک قابل رؤیت بودن خود آن‌هاـ قابل رؤیت نیست، و تحاکم اوهام را به سوی خود آن‌ها کشانده است، و در خود آن‌ها تباین و غیریت خود با اشیا را اثبات فرموده است، آن‌ها را دلیل بر وجود خود قرار داده است، و به وجود خود آن‌ها ایمان و اقرار به وجود خود را شناسانده است، تصدیق به وجود خداوند به وسیله عقل حاصل می‌شود، و با اقرار به وجود او ایمان کامل است.

بر اساس دلالت نصوص فراوان و غیر قابل انکار، خداوند متعال در عالم ذر (موجودات کوچک) معرفت خود را به بندگان عطا فرموده، و از همگان بر ربوبیت خویش و ولایت اولیای خود پیمان گرفته است. اما باید دانست که نمایاندن هر چیزی به حسب خودش می‌باشد و در مورد خداوند متعال به این معنا است که به مخلوقات نشان دهد که او تعالی شأنه فراتر از حس و لمس و خفا و ظهور و بروز و رؤیت و مقابله و حضور و غیبت است، چرا که این‌ها همه از شؤون مخلوقات بوده، و او تبارک و تعالی شیء بخلاف الاشیا و مباین با همه چیزها می‌باشد.

و می‌فرمایند:

... إذا لقامت فیه آیة المصنوع، ولتحول دلیلا بعد ما كان مدلولا علیه.[۱۴۶]

... در این صورت نشانه مصنوعیت در وجود او پدیدار می‌شد، و پس از اینکه باید به واسطه غیر او بر وجود او استدلال می‌شد، گویای نیازمندی خویش بوده، و خود او دلیل بر وجود غیر خود می‌گردید.

«عمران صابی» فیلسوف زمان حضرت رضا علیه السلام از آن حضرت پرسید:

یا سیدی، فبأی شیء عرفناه؟ قال: بغیره.قال: فأی شیء غیره؟ قال الرضا علیه السلام: مشیته واسمه وصفته وما أشبه ذلك، وكلّ ذلك محدث مخلوق مدبر.[۱۴۷]

مولای من، خداوند را به چه چیز می‌شناسیم؟ امام علیه السلام فرمودند: به وسیله غیر او؛ گفت: غیر او چیست؟ حضرت فرمودند: مشیت و اسم و صفت او و مانند آن. و همه اینها مخلوق و محدث می‌باشند.

و فرمودند:

ویستدلّ علیه بخلقه حتی لا یحتاج فی ذلك الطالب المرتاد إلی رؤیة عین، ولا استماع أذن، ولا لمس كفّ، ولا إحاطة بقلب.[۱۴۸]

به وجود خلق بر وجود او استدلال می‌شود تا اینکه جوینده را نیاز به دیدن با چشم، یا شنیدن با گوش، یا لمس با دست، و یا احاطه با قلب نباشد.

شیخ طوسی «قدس سره» می‌فرماید:

إن الطریق إلی إثباته تعالی وإثبات صفاته أفعاله، فلا یجوز أن یثبت علی صفة لا یدل علیها الفعل إما بنفسه أو بواسطة، لانا إن لم نراع هذا الاصل لزم أن یكون له كیفیة وكمیة وغیر ذلك من الاقوال الفاسدة، وذلك باطل.[۱۴۹]

و می‌فرماید:

وقد بینا أنه لا یجوز إثباته علی صفة لا یقتضیها الفعل لا بنفسه ولا بواسطة.[۱۵۰]

در مقابل آن‌چه بیان داشتیم فلسفه و عرفان راه دیگر رفته و مدعی است که ذات خداوند را بدون واسطه می‌یابد! در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة" آمده است:

إن التفكر فی أمر الله تعالی ـ الذی جعله مولانا الرضا علیه

السلام أصل العبادة ومغزاها ـ إنما یتم بمعرفة آیاته النفسیة وغیرها، عـدا ما للاوحدی من أولیائه الذین یعرفونه تعالی به تعالی ویعرفون غیـره به، لا أنهم یعرفونه بغیره ـ اذ لیس لغیره من الظهور ما لیس له حتی یکون ذلك الغیر هو المظهر له ...[۱۵۱]

تفکّر در امر خدا... ـ که مولایمان حضرت رضا علیه السلام آن را اصل و ریشـه عبادت قرار داده‌اند ـ با معرفت آیات نفسـیه الهی و غیر آن تمام می‌شـود، جز اینکه اندکـی از اولیای خداوند او را به خودش می‌شناسند، و غیر خدا را هم به خداوند می‌شناسند نه اینکه خداوند را به واسطه غیر او بشناسند. زیرا هیچ چیزی غیر از خداوند هیچ‌گونه ظهوری ندارد که خداوند آن ظهور را نداشته باشد تا اینکه آن چیز بتواند ظاهر کننده خداوند باشد.

در حالـی که ادعای فوق، مطلب درسـتی نیسـت زیرا چنانکه گفتیم راه شناخت خداوند ـ که دارای مقدار و اجزا و زمان و مکان و شکل و شبح و... نیست ـ منحصر است به تصدیق عقلی به وجود او از طریـق وجود آثار و مخلوقات او، و در عرض این راه، راه دیگری وجود ندارد که اختصاص به برخی از اولیای خدا داشـته باشد، بلکه اولیای حقیقی خداوند متعال، تنها او را از راه آثار و آیات و مخلوقاتش می‌شناسـند که در همین صورت البتّه او را به خودش شناخته‌اند نه بـه غیر او، زیرا معنای «شـناخت خداوند متعال بـه خودش»، این نیست که ذات او بدون واسطه و از غیر طریق آثارش مورد شناخت قرار گرفته و شهود شده باشد، بلکه معنای صحیح معرفت خداوند به خودش و نـه غیر خودش، دارای وجوه دیگری اسـت که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

اینکـه واقعیتـی بـه نـام «حقیقـت وجود صرف بدون ماهیت» داشـته باشـیم، از فراورده‌هـای نامعقـول فکر فلسـفی، و در نتیجـه ایـن است که فلسفه در مرحله‌ای پیش‌تـر «ماهیـت» را بـر خـلاف معنای صحیح آن، به معنـای «محدودیت شـیء» در مقابل «عـدم تناهی آن» پنداشته، و پس از آن خطای دیگری مرتکب شـده و آن این است که «اطلاق» را که امری «اعتباری» است امری «واقعـی و عینی» پنداشـته اسـت، و در مرحلـه‌ای پس از آن نیز اشـتباها «اطلاق» را از معنـای واقعی و معقول آن تحریـف کـرده، و بـه معنـای موهـوم «نامتناهی» برگردانده است.

معنـای صحیـح روایات شناخت خـداوند به خودش

روایاتی وارد شده است که بیان می‌دارد باید خداوند را بـه خودش شـناخت نه بـه چیز دیگـر، و اگر خود خداونـد خـودش را به ما نمی‌نمایاند مـا هرگز او را نمی‌شناختیم، و خداشناسی صنع خداوند متعال است نه صنع بندگان.

فلسـفه و عرفـان در مـورد معنای ایـن روایات می‌گوید که چون رابطه ما و خداونـد مانند موج و دریا اسـت معنای ایـن روایات هم این می‌شـود که همان طـور که موج ذات آب را بدون واسـطه می‌یابد ما هم ذات خداوند را بدون واسـطه می‌یابیم! لذا ما برای بیان اشتباه ایشان به برخی از معانی صحیح این روایات به طور مختصر اشـاره می‌کنیم تا کسـی خیال نکند که معنای این روایات همان چیزهایی اسـت که فلاسفه و عرفا گفته اند.

وجه اول: ذات خداوند، متعالی از دارا بودن مقدار و اجزاء و منزه از داشتن شکل و شبح و شبیه و مثل و مانند و نظیر است، پس هیچ چیزی غیر از خود او آینه شـناخت و معرفی او واقع نمی‌شود، و تنها او را باید به خودش شناخت نه چیزی دیگر.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

إنما یشبه الشـیء بعدیله، وأما ما لا عدیل له فکیف یشبه بغیر مثاله.[۱۵۲]

همانا هر چیزی به عدیل و نظیر خود تشـبیه می‌شود، و اما آن چیزی که برای او عدیل و نظیری نیسـت چگونه به چیزی تشـبیه شود که مانند و مثال او نیست.

لا شبه، ولا مثل ولا ضد، ولا ند... ولا یعرف إلا بخلقه.[۱۵۳]

برای خداوند شـبیه و مثل و ضد و مانندی ندارد... و شـناخته نمی‌شود جز از راه خلقش.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إنمـا عرف الله من عرفه بالله، فمن لـم یعرفه به فلیس یعرفه، إنما یعرف غیره... یسـمی بأسـمائه وهو غیر أسمائه والاسماء غیره والموصوف غیر الواصف، فمن زعم أنه یؤمن بما لا یعرف فهو ضال عن المعرفة.[۱۵۴]

تنها کسی خدا را می‌شناسد که او را به خودش بشناسد، پس هر که او را به خودش نشـناخته، او را نشـناخته، بلکه غیر او را شناخته است... خداوند به نامهای خود نامیده می‌شود در حالی که او غیر نام های خود اسـت، و نام‌های او هم غیر او اسـت. و موصوف، غیر از وصف کننده اسـت. پس هر که گمان کند که ایمان دارد به آن چه نمی‌شناسد گمراه از معرفت است.

ومن زعم أنه یعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك، لان الحجـاب والمثال والصورة غیره، وإنما هـو واحد موحد فکیف یوحد من زعم أنه عرفه بغیره.[۱۵۵]

و هـر کـس گمان کند کـه خداوند را به حجـاب یا صورت یا مثال شناخته پس او مشرک است زیرا حجاب و مثال و صورت غیر خداوندند و همانا خداوند واحد یکتاسـت پـس چگونه خدا را یگانه می‌داند کسی که خدا را به غیر او شناخته است.

وجه دوم: بر اسـاس دلالت نصوص فـراوان و غیر قابل انکار، خداونـد متعال در عالـم ذر (موجودات کوچـك) معرفت خود را به بندگان عطا فرموده، و از همگان بر ربوبیت خویش و ولایت اولیای خود پیمان گرفته اسـت. اما باید دانسـت که نمایاندن هر چیزی به حسـب خودش می‌باشـد و در مورد خداوند متعال به این معنا است که به مخلوقات نشـان دهد که او تعالی شأنه فراتر از حس و لمس و خفا و ظهور و بروز و رؤیت و مقابله و حضور و غیبت اسـت، چرا

که این‌ها همه از شـؤون مخلوقات بوده، و او تبارک و تعالی شـیء بخـلاف الاشـیا و مباین با همـه چیزها می‌باشـد؛ و البته اگر این معرفـت به ما نمایانده نمی‌شـد در محـدوده ادراکات و تصورات و وجدانیات خود دنبال او می‌گشـتیم، و خورشید یا ماه یا ستاره یا بت یا حقیقت وجود نامتناهی، یا کنه وجود غیر متعین را معاینه و شهود (و در حقیقت تخیّل) می‌کردیم، و همان را خالق خود می‌دانسـتیم. زیرا "موجود"، در نظر مخلوق منحصر اسـت به ذات دارای امتدد و اجزا ـ حال یا متناهی و یا نامتناهی ـ و احتمال وجود ذاتی که مباین بـا مقدار و فراتر از جزء و کل باشـد صرفا در نظر او منتفی اسـت. بنابراین تا هنگامی که خداوند متعال، خودش بشـر را از این قصور در فکر، و عدم التفـات به موضوع لایق برای الوهیت نجات ندهد، و بندگان را بـه وجود متعالی از مقدار و اجزای خود متوجه نفرماید، موضوع حقیقی خداشناسـی برای ایشان مجهول مطلق خواهد بود، و در ایـن حال مکلف نمودن او بـه تحصیل معرفت "تکلیف بما لا یطاق" می‌باشـد. و در جای خود به طور مفصل بیان شده است که تعریف عالم ذر نیز بر اسـاس معرفـی خداوند از جهت ارائه آیات و مخلوقات او بوده اسـت، و کسانی که معرفت عالم ذر را معرفتی در عرض شـناخت خداوند از راه دلالت آثار و افعال او می‌شـمارند بر خطا می‌باشند.

پس تنها خود اوست که اولاً مخلوقات را متوجه وجود خودش ـ به عنوان ذاتی که بر خلاف همه اشیا است ـ می‌سازد، و ثانیا از راه وجود مخلوقات خود، وجود خویش را برای عقول اثبات می‌نماید.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

فعرفهم نفسه ولو لا ذلك لن يعرف أحد ربه.[۱۵۶]

پس خداوند خود را به ایشان معرفی نمود، و اگر چنین نبود هیچ کس پروردگار خود را نمی‌شناخت.

ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه.[۱۵۷]

و اگر چنین نبود احدی نمی‌دانست خالق و رازق او کیست.

... لابی عبد الله علیه السـلام: هل جعل فی الناس أداة ینالون بها المعرفة؟ قال: لا، إن علی الله البیان لا یکلف الله نفسا إلا وسعها ولا یکلف الله نفسا إلا ما آتاها.[۱۵۸]

از امام صادق علیه السـلام سـوال کردم: آیا در مردم وسیله‌ای قرار داده تا به معرفت او برسـند؟ فرمودند: نه بلکه بر خداسـت که بیان کند و خداوند متعال هیچ نفسی را تکلیف مگر به اندازه توانش و هیچ کسی را تکلیف نمی‌کند مگر به همان اندازه که به او قدرت داده است.

لم یکلف الله العباد المعرفة ولم یجعل لهم إلیها سبیلا.[۱۵۹]

خداونـد بنـدگان را به معرفت تکلیف نفرموده، و برای ایشـان راهی به سوی آن قرار نداده است.

لیس لله علی خلقه أن یعرفوا، وللخلق علی الله أن یعرفهم ولله علی الخلق إذا عرفهم أن یقبلوا.[۱۶۰]

خدا را بر بندگان این حق نیست که او را بشناسند، بلکه بر خدا لازم اسـت که خود رابه ایشان بشناساند. و بر خلق واجب است که هنگامی که خداوند خود را به ایشان شناساند بپذیرند.

وجه سوم: نسبت هر گونه خیر ـ که از جمله آن‌ها نعمت عقل و معرفت باشد ـ به خداوند، اولی از نسبت آن‌ها به مخلوق می‌باشد.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

عرفت محمدا صلـی الله علیه وآله بالله حین خلقه وأحدث فیه الحدود من طول وعرض، فعرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال وإلهام منه وإرادة، کما ألهم الملائکة طاعته وعرفهم نفسـه بلا شـبه ولا کیف.[۱۶۱]

محمد صلی الله علیه وآله را به خدا شناختم، چرا که او را خلق نمود و حدودی مانند طول و عرض در او احداث نمود. لذا بر اساس اسـتدلال و الهام و اراده الهی شـناختم که او تدبیر شده و مصنوع اسـت. همان طور که طاعت خود را بـه ملائکه اش الهام نموده، و خود را بدون شبیه و کیفیت به ایشان شناساند.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

لا یدرك مخلوق شیئا إلا بالله ولا تدرك معرفة الله إلا بالله.[۱۶۲]

مخلوق هیچ چیزی را درک نمی‌کند مگر به خدا، و معرفت خدا هم در ک نمی‌شود مگر به خدا.

فلیس أحد أن یبلغ شیئا من وصفك، ولا یعرف شیئا من نعتك إلا ما حددته له ووفقته إلیه وبلغته إیاه.[۱۶۳]

پس احدی به چیزی از وصف تو نمی‌رسد، و اوصاف تو را درک نمی‌کنـد مگر آن چه که خـود برای او معین نموده‌ای و او را به آن موفق فرموده ای، و او را به آن رسانده ای.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

... فلمـا أفل الکوکـب قال لا أحب الافلیـن، لان الافول عن صفات المحدث لا من صفات القدیم... إن العبادة لا تحق لمن کان بصفـة الزهرة والقمر والشـمس، وإنما تحق العبـادة لخالقها وخالق السـماوات والارض، وکان ما احتج به علی قومه ما ألهمه الله وآتاه کما قال الله تعالی وتلك حجتنا آتیناها إبراهیم علی قومه...[۱۶۴]

... پـس هنگامی که سـتاره غـروب کرد فرمـود: من غروب کنندگان را دوسـت نمی‌دارم، زیرا غـروب کردن از صفات مخلوق اسـت نه از صفات قدیم... همانا عبادت برای کسی که به صفات زهره و ماه و خورشـید باشد شایسته نیست. و آن چه که ابراهیم به آن در مقابـل قوم خود اسـتدلال نمود چیزی بـود که خداوند به او الهـام فرمود و آن را به او عنایـت نمود. خداوند متعال می‌فرماید: و آن اسـت حجت و برهان ما که آن را بـه ابراهیم در مقابل قومش عطا فرمودیم...

برخی از کسانی که معرفت و شهود ذات خداوند را امری ممکن می‌دانند، به افزوده آخر دعای امام حسین علیه السلام در روز عرفه استناد می‌کنند، برای بیان اشتباه این افراد این گفتار مرحوم مجلسی را می‌آوریم:

قـد أورد الکفعمی «ره» أیضا هذا الدعاء فی البلد الامین، وإبن طاووس فی مصباح الزائر کما سـبق ذکرهما، ولکن لیس فی آخره فیهمـا بقـدر ورق تقریبا وهو من قوله«إلهی أنـا الفقیر فی غنای»

إلـى آخـر هذا الدعاء، وكذا لـم يوجد هذه الورقة فی بعض النسـخ العتيقة من الاقبال أيضا، وعبارات هذه الورقة لا تلائم سـياق أدعية السادة المعصومين أيضا، وإنما هی علی وفق مذاق الصوفية، ولذلك قـد مال بعض الافاضل إلـی كون هذه الورقة مـن مزيدات بعض مشـايخ الصوفية ومن إلحاقاتـه وإدخالاته. وبالجملة هـذه الزيادة إمـا وقعت من بعضهـم أولا فی بعض الكتب، وأخـذ إبن طاووس عنـه فی الاقبال غفلة عن حقيقـة الحال، أو وقعت ثانيا من بعضهم فی نفـس كتاب الاقبال، ولعل الثانی أظهر علـی ما أومأنا إليه من عدم وجدانها فی بعض النسـخ العتيقة وفی مصباح الزائر، والله أعلم بحقائق الاحوال.[۱۶۵]

همان طور که گذشـت کفعمی هم این دعا را در بلد الامین، و ابـن طاووس هم در مصباح الزائر آورده انـد، ولی در آخر آن دو به قدر ورقی ـ که عبارت اسـت از «الهـی انا الفقیر فی غنای» تا آخر دعـا ـ وجود نـدارد. و همچنین این ورقه در بعضی از نسـخه‌های قدیمی اقبال موجود نیسـت، و عبارات این ورقه با سـیاق دعاهای ائمه معصومین علیهم السـلام سازگار نیسـت، بلکه بر وفق مذاق صوفیه می‌باشد. به همین جهت است که بعضی از علما این ورقه را از زیادات و الحاقات و ادخالات بعضی مشایخ صوفیه شمرده اند.

خلاصـه، این زیادت یا این که از اول توسـط آنان در بعضی از کتاب‌ها وارد شـده، و ابن طاووس هم با غفلت از حقیقت حال، دعا را از او گرفته و در اقبال آورده اسـت. و یا این که بعضی از ایشـان در نفـس کتاب اقبال تصرف کرده‌اند. و شـاید هـم احتمال دومی همان طور که اشاره کردیم ظاهرتر باشد. لذا این قسمت، در بعضی از نسـخه‌های قدیمی و مصباح الزائر هم پیدا نمی‌شود، و خداوند به حقایق احوال آگاه‌تر است.

با توجه به آن‌چه گفتیم نادرستی این سخن نیز روشن می‌شود که گفته شده است:

إن معرفة اللّه سـبحانه تقع علی وجوه بعضها أعرف من بعض، نحو معرفته تعالی بدون الافتقار إلی الواسطة ـوذلك منهج الصديقين فی التوحيد ونحو معرفتـه تعالی بمعرفة النفس التی هی المرقاة إلی معرفته تعالی ـوذلك منهج من يسـلك فی نفسه ليصل إلـی بارئه ونحو معرفته تعالی بمعرفـة الموجودات الافاقية التی هی آيـات إلهية ـوذلك منهج من يسـلك فی غيـره لينتهی إلی بارئه تعالی.[۱۶۶]

شناخت خداوند ـ سبحانه ـ بر وجوه گوناگونی صورت می‌پذیرد که بعضی از آن‌ها شـناخته شده‌تر از دیگری می‌باشند، مانند اینکه شـناخت خداوند تعالی به خود او و بدون نیاز به واسطه حاصل شود ـ که این راه صدیقین در مسـیر توحید است ـ طریق دیگر شناخت خداوند از راه شناخت نفس است ـ و این راه و روش کسی است که در خویشتن سیر می‌کند تا به پروردگارش برسد ـ راه سوم شناخت خداوند از طریق موجودات آفاقی اسـت که آیاتی الهی می‌باشند، ـ و این روش کسـی است که در غیر خداوند سلوک می‌کند تا به خدا منتهی شود ـ

کتاب «علی بن موسـی الرضا علیه السـلام والفلسفة الالهیة» این کلام حضرت رضا علیه السـلام: «کلّ معروف بنفسـه مصنوع»، (هر چیزی که مورد شـناخت قرار گیرد مخلوق اسـت) را چنین معنی می‌کند که:

”صانع، به ذات و ماهیت خود شـناخته نمی‌شـود، بلکه حقیقت ذات او جز وجود محض چیزی نیست و عقل کنه او را درک نمی‌کند زیرا مثال و صورتی ندارد که مساوی با او و حاکی از او باشد“

کتاب مزبور در این باره می‌نویسد:

ونحو قوله علیه السـلام فی عدم إمـكان الاكتناه بذاته تعالی، وأنـه لا ماهية له: «كلّ معروف بنفسـه مصنـوع». حيث أفاد عليه السـلام بأن ما لا يكون مصنوعا لشـیء أصلا، بل هو صانع جميع الاشـياء، لا يكون معروفا بنفسه ـ أی بذاته وماهيته إذ لا ماهية له وراء الوجـود المحـض الذی لا يدركه العقل بالكنـه إذ لا صورة له تحكيه، ولا مثال له يحاذيه، لانّه ليس كمثله شیء.[۱۶۷]

گفتار حضرت رضا علیه السـلام در مورد عدم امکان شـناخت ذات خداونـد متعال و ماهیت نداشـتن او کـه می‌فرمایند: «هر چه به نفس خود شـناخته شـود مصنوع و مخلوق است»، می‌رساند که چیزی که اصلا ساخته چیز دیگر نباشد بلکه صانع جمیع اشیا است، به خودش شـناخته نمی‌شـود ـ یعنی به ذات و ماهیت خود شناخته

"توحیـد ذاتـی" بـه این معنی نیسـت کـه: "همه ذوات در ذات خداوند فانی و نیسـت می‌باشـند و اطلاق وجودی خداوند جایی برای وجود غیر باقی نگذاشـته اسـت و هیچ چیـزی خـارج از وجود او نیست".
بلکه بـه این معنی اسـت که: "خالـق و آفریدگار جهان واحد اسـت و شـریک و نظیر و مثل و مانند ندارد، و ماسـوای او مخلوقات و آفریده‌های اویند، نه شریک و مثل و مانند او، و نه جلوه و صورت او، و نه اشیای صادر شده از ذات او".
معنـای صحیح "توحید خداونـد متعال در صفات" این اسـت که: تنها ذات امتدادی و مخلوق اسـت کـه متّصف به صفات می‌گـردد و خداوند متعال بر خلاف تمامی صفات و موصوفات بوده، ذات علم و قدرت و حیات و سمع و بصر است، صفات اشیا و مخلوقات ویژه خود آن‌ها می‌باشـد، و ادعای فنای آن‌ها (صفات مخلوقـات) در صفات خداوند متعال نامعقول و نادرست است.
معنای صحیح "توحید فعل" خداوند هم این است که: "خداوند را در فعل و خلق خود شریک و کمکی نیسـت"، نه اینکه همه افعـال مخلوقات، فانی در فعـل او بوده و هیـچ فعلی جز فعـل خداوند وجود نداشته باشد، و تمامی افعال خوب و بد بندگان به ساحت قدس و جلال او نسبت داده شود.

مکتب معرفت بشری را پندار بر این است که هر چه اعتقاد به سعه وجودی خداوند فراتر رود معرفت کامل‌تر می‌باشد، در نظر ایشان انکار وجود مخلوقات و ماسوی‌الله، و اعتقاد به انحصار وجود به ذات او و وحدت وجود فراترین مرتبه معرفت و شناخت محسوب می‌شود. اما در مکتب وحی و معرفت الهی معصومین علیهم‌السلام فراترین درجه معرفت خداوند، و پایین‌ترین درجه آن یکی است، و آن همان علم به وجود اقدسی است که بر خلاف تمامی اشیا می‌باشد، لذا هر گونه تفکّر در ذات خداوند اسباب ضلالت و گمراهی شمرده می‌شود، و ازدیاد معرفت و محبّت الهی جز از طریق تفکّر و اندیشه در فعل و صنع و احسان و انعام الهی امکان‌پذیر نیست و سیر تکاملی معرفت الهی تنها در مسیر تفکّر در فعل او انجام می‌یابد و در درجات مختلف صبر و تسلیم و توکّل و رضا و تفویض و خشوع و محبّت و...تجلی می‌کند که سیر در این مسیر را پایانی نبوده و فوق هر درجه‌ای درجه‌ای دیگر است،

نمی‌شود ـ زیرا ورای وجود محضی که عقل به علّت نداشتن صورت و مثال حاکی و مساوی با آن، کنه آن را ادراک نمی‌کند، ماهیتی ندارد.

نقد و اشکال:

۱. ادعای این مطلب که: «کنه ذات خداوند متعال وجود محض است»، با این ادعا که: «پی بردن به کنه وجود او محال است» متناقض است، چه اینکه:

اولا: صرف همین سخن که گفته شود: «کنه وجود خداوند متعال وجود محض است»، صریحا ادعای شناخت حقیقت و کنه ذات خداوند متعال است.

ثانیا: صورت و مثال ذهنی نداشتن آن، ربطی به تصحیح این مدعا ندارد که: «کنه ذات او قابل شناخت نیست»، زیرا بر اساس اعتقادات اهل فلسفه و عرفان، شناخت شیء به وسیله صورت و مثال آن مربوط به شناخت اشیا از جهت ماهیت آن‌هاست نه کنه وجود آن‌ها. لذا فلسفه صریحا شناخت کنه ذات خداوند را ممکن می‌داند بلکه در این مورد بین شناخت کنه وجود خالق و خلق هیچ تفاوتی قائل نبوده، هر دو را معلوم به علم حضوری (= متّحد در وجود)، می‌داند.

۲. اینکه حقیقت چیزی «وجود محض» باشد ـ مخصوصا با توجه به تفسیر فلسفه و عرفان درباره وجود محض که آن را به معنای «هستی مطلق» و «وجود نامتناهی فراگیر» می‌داند ـ غیر معقول است.

«وجود» معنای واضحی دارد و آن حکایت از واقعیت و ثبوت و عدم بطلان شیء می‌باشد، و در این مورد هیچ فرقی نمی‌کند که چیزی که وجود آن مورد تصدیق قرار گرفته است (موضوع) ذاتی «مقداری» و «قابل تصور» (مخلوق) باشد یا «حقیقتی بر خلاف آن» (خالق)، امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إنه شیء بحقیقة الشیئیة.[۱۶۸]

خداوند یك شیء واقعی و حقیقی است.

و می‌فرمایند:

لا یثبت الشیء إلا بإنیة ومائیة.[۱۶۹]

هیچ چیز نیست مگر اینکه دارای هویت و ماهیت است.

توضیح بیشتر اینکه حقیقت و شیئیت و ماهیت دارای دو مصداق است که درباره هر دوی آن‌ها حکم به وجود می‌شود:

الف) حقیقت متجزی و امتدادی و قابل تصور و توهّم (مخلوق)

ب) ذات بر خلاف آن، و فراتر از داشتن وجود دارای اجزا و امتداد (خالق)

و اما اینکه واقعیتی به نام «حقیقت وجود صرف بدون ماهیت» داشته باشیم، از فراورده‌های نامعقول فکر فلسفی، و در نتیجه این است که فلسفه در مرحله‌ای پیش‌تر «ماهیت» را بر خلاف معنای صحیح آن، به معنای «محدودیت شیء» در مقابل «عدم تناهی آن» پنداشته، و پس از آن خطای دیگری مرتکب شده و آن این است که «اطلاق» را که امری «اعتباری» است امری «واقعی و عینی» پنداشته است، و در مرحله‌ای پس از آن نیز اشتباها «اطلاق» را از معنای واقعی و معقول آن تحریف کرده، و به معنای موهوم «نامتناهی» برگردانده است.

۳. مراد از روایتی که در کلام مذکور به آن استشهاد شده است ـ حتّی با صرف نظر از روایات دیگر و ادلّه عقلی‌ای که اقامه شد ـ این است که: «هر چیزی که خود به خود و بدون واسطه مورد شناخت قرار بگیرد، حقیقتی امتدادی و متجزّی بوده، مصنوع و مخلوق است». لذا وجود خداوند متعال جز از طریق آثار، و جز به واسطه مخلوقاتش مورد تصدیق و شناخت قرار نمی‌گیرد.

معتقدین به «وحدت وجود» هم که ادعا می‌کنند خداوند را به خودش شناخته‌اند نه به غیر او، در واقع به این جهت است که هیچ چیزی غیر از وجود نامتناهی اشیا ـ که همان را ذات خداوند متعال می‌پندارند ـ قبول ندارند تا آن را واسطه شناخت چیزی دیگر قرار دهند، چنانکه از ملاصدرا نقل کردیم که:

کلّ ما ندرکه فهو وجود الحقّ فی أعیان الممکنات.[۱۷۰]

هر چیزی که ادراک می‌کنیم همان وجود حق در اعیان مخلوقات می‌باشد.

و از همین جاست که در فلسفه و عرفان، هر «ذات» و «وصف» و «فعلی»، فانی در ذات و وصف و فعل الهی دانسته شده، و وجود هر حقیقتی غیر از حقیقت وجود خداوند مورد انکار قرار گرفته، و چنین معرفتی «معرفت خدا به خدا» نام یافته و به اولیای خاصّ خداوند نسبت داده می‌شود، چنانکه در کتاب «علی بن موسی الرضا

علیه السلام والفلسفة الالهیة» در این باره چنین آمده است:

لا إله إلا اللّه وحده وحــده وحده، ناظر إلی مراتب التوحید، من التوحیــد الذاتی والوصفی والفعلی، لفناء جمیع الذوات فی ذاته تعالی، وفناء جمیع الاوصاف فی وصفه تعالی، وفناء جمیع الافعال فی فعله تعالی، لان «کل شــیء هالك إلا وجهــه» و «أینما تولّوا فثم وجه اللّه»، حتی فی نفس التولیة والاین... لان الاطلاق الذاتی لا یشــذّ عن شیء ولا یشذّ عنه شیء. ومثل هذه المعرفة والتعریف لا یتیسر إلا لخواص أولیائه الذین یعرفون اللّه باللّه... فحینئذ لا یعرفون شیئا إلا ما عرفهم اللّه إیاه.[۱۷۱]

«لا إله إلا اللّه وحده وحده وحده»، نظر به مراتب سه‌گانه توحید یعنی: «توحید ذاتی» و «وصفی» و «فعلی» دارد، زیرا همه اشیا در ذات خداوند فانی و نابودند، و همه صفات در وصف خداوند فانی‌اند، و هیچ فعلی جز فعل خداوند وجود ندارد، چون هر چیزی نابود است جز وجه پروردگار، و هر کجا روی کنید آنجا روی خداست، حتّی در نفس روی کردن و مکان... زیرا بدون قید و بند بودن ذاتی، هیچ کم نمی‌آورد و هیچ چیزی از آن خارج نیســت. چنین معرفت و شناختی جز برای اولیای خاصّ خداوند که خدا را به خدا می‌شناســند میّسر نمی‌شود، ...ایشان هیچ چیزی نمی‌شناسند مگر آن‌چه که خداوند آن را به ایشان شناسانده است.

تذکر نکاتی درباره این کلام ضروری است:

۱. «توحیــد ذاتی» به این معنی نیســت کــه: «همه ذوات در ذات خداوند فانی و نیســت می‌باشند و اطلاق وجودی خداوند جایی برای وجود غیر باقی نگذاشــته است و هیچ چیزی خارج از وجود او نیست»،

بلکــه به این معنی اســت که: «خالق و آفریــدگار جهان واحد اســت و شریك و نظیر و مثل و مانند ندارد، و ماسوای او مخلوقات و آفریده‌های اویند، نه شریك و مثل و مانند او، و نه جلوه و صورت او، و نه اشیای صادر شده از ذات او».

۲. معنای صحیح «توحید خداوند متعال در صفات» این اســت که: تنها ذات امتدادی و مخلوق است که متّصف به صفات می‌گردد و خداونــد متعال بــر خلاف تمامی صفــات و موصوفات بوده، ذات علم و قدرت و حیات و ســمع و بصر است، صفات اشیا و مخلوقات ویژه خود آن‌ها می‌باشد، و ادعای فنای آن‌ها (صفات مخلوقات) در صفات خداوند متعال نامعقول و نادرست است.

۳. معنــای صحیح «توحیــد فعل» خداوند هم این اســت که: «خداوند را در فعل و خلق خود شــریك و کمکی نیست»، نه اینکه همــه افعــال مخلوقات، فانی در فعل او بــوده و هیچ فعلی جز فعل خداوند وجود نداشــته باشــد، و تمامی افعال خــوب و بد بندگان به ساحت قدس و جلال او نسبت داده شود.

۴. آیــات مذکور نیز اشــاره بــه این نکته دارد کــه آن‌چه برای غیر خداوند اســت باطل می‌باشد[۱۷۲] و خداوند متعال هرگز به داشتن مکان متّصف نمی‌شــود، و معنای آن‌ها این نیســت که هیچ چیز و هیــچ جا خارج از ذات خداوند نبوده و هیچ چیزی جز ذات مطلق او وجود ندارد.

۵. جمله اخیر یعنی: «پس ایشــان چیزی را نمی‌شناســند مگر آن‌چه را که خداوند به ایشــان شناسانده است» نیز سخنی است که مخالــف با ماقبل خود بوده مبتنی بر تعــدد و غیریت وجود خالق و خلق اســت و با مبانی وحدت وجــود و اعتقاد به اطلاق ذاتی خدا و انحصار وجود به او ـ که اساس و پایه اعتقادات اهل فلسفه و عرفان است ـ نمی‌سازد.

فراترین درجه معرفت خداوند و نازل‌ترین آن!

مکتب معرفت بشــری را پندار بر این اســت که هر چه اعتقاد به ســعه وجودی خداوند فراتر رود معرفت کامل‌تر می‌باشد، در نظر ایشان، انکار وجود مخلوقات و ماسوی‌اللّه، و اعتقاد به انحصار وجود به ذات او و وحدت وجود فراترین مرتبه معرفت و شناخت محسوب می‌شود. اما در مکتب وحی و معرفت الهی معصومین علیهم‌السلام فراتریــن درجه معرفت خداوند، و پایین‌ترین درجه آن یکی اســت، و آن همان علم به وجود اقدســی اســت که بر خلاف تمامی اشــیا می‌باشد، لذا هر گونه تفکّر در ذات خداوند اسباب ضلالت و گمراهی شــمرده می‌شــود، و ازدیاد معرفت و محبّت الهی جز از طریق تفکّر و اندیشــه در فعل و صنع و احســان و انعام الهی امکان‌پذیر نیست و ســیر تکاملی معرفت الهی تنها در مســیر تفکّــر در فعل او انجام می‌یابد و در درجات مختلف صبر و تسلیم و توکّل و رضا و تفویض و خشــوع و محبّت و...تجلّی می‌کند که سیر در این مسیر را پایانی نبوده و فوق هر درجه‌ای درجه‌ای دیگر اســت، لذا بســیار نابجاست که گفته شــود اگر قرار باشــد امر خداشناســی به تصدیق به وجود خداوند تمام شــود و تفکّر در ذات الهی جایز نباشــد لازم می‌آید که دامنه معارف الهی بسیار محدود گردد. مضافا بر اینکه دامنه مباحث تنزیهــی توحیدی در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام آن‌قدر وسیع است که نه تنها با هیچ تفکّر و اندیشه و مکتبی قابل مقایسه نیست، بلکه دیگران همه در این وادی گرفتار تشبیهند و معرفت تنزیهی از اختصاصات مکتب اهل بیت عصمت علیهم السلام است.

فتح بن یزید جرجانی گوید: از حضرت رضا علیه الســلام درباره نازل‌ترین درجه معرفت پرسیدم و آن حضرت فرمودند:

الاقــرار بأنه لا إله غیره ولا شــبیه ولا نظیــر، وأنه مثبت قدیم موجود غیر فقید، وأنه لیس کمثله شیء.[۱۷۳]

اقرار به اینکه معبودی جز او نیست، شبیه و نظیر ندارد، موجود و قدیم است، معدوم نیست و هیچ چیز مانند او نباشد.

چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام درباره فراترین درجه معرفت خداوند هم می‌فرمایند:

وکمال معرفته التصدیق به.[۱۷۴]

و کمال معرفت خداوند، تصدیق به وجود اوست.

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

بالعقول یعتقد التصدیق باللّه، وبالاقرار یکمل الایمان به.[۱۷۵]

در پرتــو عقول، ایمان به وجود پروردگار حاصل می‌شــود، و با اقرار به وجود او ایمان کامل است.

www.ebnearabi.com

در مکتب برهان و دین، مذهب اهل تعطیل در مورد معرفت خداوند باطل است. و معنای تعطیل این است که بشر حتّی از بحث درباره وجود خداوند طفره رفته و یا اینکه وجود او را انکار کند، اما پس از اقرار به وجود خداوند هر گونه تعمق و تحقیق و جستجو درباره معرفت کنه ذات او داخل در مسأله تشبیه است. فلسفه و عرفان به این مسأله مهم توجه نداشته، پس از بحث اثبات وجود خداوند، در مورد شناخت حقیقت ذات او بحث می‌کند، و در نهایت کنه وجود او را عین وجود و هستی مطلق و بی‌منتها می‌داند که به صورت اشیای گوناگون ظهور کرده است. این عقیده مستلزم تشبیه ذات خداوند به ممکنات از حیث ذات و سنخ وجود می‌باشد، بلکه موجب انکار وجود خالق متعال و خالقیت اوست.

تفکّر در ذات خداوند گمراهی است

چنانکه گفتیم فلسفه و عرفان پس از مرحله اثبات وجود خداوند متعال، تفکّر و تعمق در شناخت کنه وجود و حقیقت او را جایز دانسته، و بر خلاف مقتضای براهین محکم عقلی ـ که وجود نامتناهی را محال می‌داند ـ از این تفکّر و تعمق نابجای خود نتیجه می‌گیرد که: ذات خالق متعال "حقیقت وجود" و "هستی نامتناهی" است!

در حالی که بدیهی است وصف و معرفت و ادراک جز به ذات مخلوق و حقیقت دارای مقدار تعلّق نمی‌گیرد، و البتّه نتیجه نگاه مخلوق به خالق، و کوشش و تعمق او در راه شناخت ذات او جز این نخواهد بود که او را حقیقتی دارای حصص (با نگاه عرفانی)، و حقیقتی دارای مراتب (با نگاه فلسفی) ـ حال یا متناهی و یا نامتناهی، بلکه به تصریح سردمداران معرفت بشری بی‌نهایت نامتناهی‌تر از نامتناهی! ـ ببیند و خیال کند که حقیقت وجود خدا را شناخته و به معرفت کنه ذات او دست یافته است لذا مکتب اهل بیت علیهم‌السلام ضمن اقامه استوارترین براهین، هر گونه تفکّر در راه شناخت کنه وجود و حقیقت ذات خالق متعال را موجب گمراهی و ضلالت می‌شمارد، و از پایان این تفکّرات باطل این گونه خبر می‌دهد که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إياكم والتفكر فی الله، فإن التفكر فی الله لا يزيد إلا تيها، إن اللّه لا تدركه الابصار ولا يوصف بمقدار.[۱۷۶]

از تفکّر در ذات خداوند بپرهیزید که تفکّر در ذات خداوند جز سرگشتگی و فزونی حیرت و گمراهی نتیجه‌ای ندارد، همانا خداوند قابل ادراک نیست و به داشتن مقدار وصف نمی‌شود.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

إن الناس لا يزال لهم المنطق حتى يتكلموا فی الله، فإذا سمعتم ذلك فقولوا: لا إله إلا اللّه الواحد الذی ليس كمثله شیء.[۱۷۷]

سخن گفتن برای مردمان پیوسته آزاد است تا هنگامی که کلام را به ذات خداوند بکشانند، پس چون دیدید از آن سخن می‌گویند بگویید: معبودی نیست مگر خداوند واحدی که هیچ چیز مانند او نیست.

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «وأن إلى ربك المنتهى» می‌فرمایند:

إذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا... إن قوما تكلموا فی ما فوق العرش فتاهت عقولهم حتى كان الرجل ينادی من بين يديه فيجيب من خلفه، وينادی من خلفه فيجيب من بين يديه.[۱۷۸]

هنگامی که سخن به خداوند رسید توقّف کنید... همانا گروهی درباره آن‌چه مافوق عرش است سخن راندند پس عقل‌هایشان حیران شد تا آنجا که اگر ایشان را از پیش می‌خواندند از پشت سر جواب می‌دادند، و اگر آنان را از پشت سر ندا می‌دادند از رو به رو پاسخ می‌گفتند.

امام سجاد علیه السلام در مذمت «اهل تفکّر و تعمق در ذات الهی» می‌فرمایند:

إن اللّه تعالى علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل اللّه تعالى: «قل هو اللّه أحد، اللّه الصمد»الايات. ومن سورة الحديد إلى قوله: «وهو عليم بذات الصدور»، فمن رام وراء ذلك فقد هلك.[۱۷۹]

خداوند تعالی می‌دانست که در آخرالزمان گروه‌هایی پیدا می‌شوند که در شناخت ذات الهی کنکاش و تعمق می‌کنند، پس خداوند متعال این آیات را فرستاد: «بگو او خدای یکتاست، خداوند بی‌نیاز غیر قابل شناخت است» تا آخر آیات. و آیات سوره حدید تا آنجا که می‌فرماید: «و او از اسرار درون‌ها آگاه است»، پس هر کس فراتر از آن را قصد کند به تحقیق هلاک خواهد شد.

امیرالمؤمنین علیه السلام ترک تعمق در ذات الهی را رسوخ در علم دانسته، می‌فرمایند:

ما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك فی الكتاب فرضه ولا فی سنة الرسول وأئمة الهداة أثره، فكل علمه إلى اللّه ولا تقدر عليه عظمة اللّه. واعلم يا عبد الله، أن الراسخين فی العلم هم الذين أغناهم اللّه عن الاقتحام على السدد المضروبة دون الغيوب، إقرارا بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا: «آمنا به كل من عند ربنا»، وقد مدح اللّه اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا.[۱۸۰]

اندیشه‌ای را که شیطان تو را به آن وامی‌دارد و در قرآن و سنّت پیامبر و امامان هدی اثری از آن نمی‌یابی، پس علم آن را به خداوند واگذار، و عظمت خداوند را با آن مسنج، و بدان ای بنده خدا که راسخین در علم کسانی هستند که خداوند متعال آنان را از هجوم بردن به دروازه‌های ممنوع شده عالم غیب بی‌نیاز فرموده است، ایشان به ندانستن غیب محجوبی که آن را نمی‌دانند اقرار دارند و می‌گویند: «به آن ایمان داریم همه از نزد پروردگار ماست». خداوند اعتراف ایشان به عجز از رسیدن به آن‌چه که به آن احاطه علمی ندارند را ستوده است، و ترک تعمق و اندیشیدن آنان درباره

چیزی را که به دانستن کنه آن تکلیف نشده‌اند رسوخ در علم نامیده است.

و امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد مذمت تعمّق می‌فرمایند:

الکفر علی أربع دعائم، علی التعمق والتنازع والزیغ والشقاق؛ فمن تعمق لم ینب إلی الحق، ومن کثر نزاعه بالجهل دام عماه عن الحق.[181]

و می‌فرمایند:

الغلو [وفی روایة أخری: العتو] علی أربع شعب علی التعمق والتنازع والزیغ والشقاق؛ فمن تعمق لم ینته إلی الحق ولم یزدد إلا غرقا فی الغمرات لا تنحسم منه فتنة إلا غشیته أخری، فهو یهوی فی أمر مریج.[182]

فلسفه و عرفان می‌گوید:

للمعرفة درجات حسب درجات العارفین به، لان أدناها ـ کما أفاده علیه السلام ـ هو: الاقرار بأنه لا إله غیره، ولا شبه ولا نظیر، وأنه قدیم مثبت موجود غیر فقید، وأنه لیس کمثله شیء. وفوق هذه المرتبة هو ما یستفاد من سورة الاخلاص النازلة لاقوام متعمقین، حیث سئل مولانا الرضا علیه السلام عن التوحید: فقال: کل من قرء «قل هو اللّه أحد» وآمن بها فقد عرف التوحید، قلت: کیف یقرأها؟ قال: کما یقرء الناس، وزاد فیه: کذلک اللّه ربی، کذلک اللّه ربی، کذلک اللّه ربی. لان فی هذه السورة إشارة إلی الهویة المطلقة والالوهیة والاحدیة والصمدیة البحتة.[183]

معرفت به تناسب درجات عارفین درجاتی دارد زیرا پایین‌ترین درجه آن چنانکه آن حضرت علیه السلام می‌فرماید اقرار به این است که معبودی جز خداوند نبوده، شبیه و نظیر ندارد، موجودی قدیم است و هیچ چیز همانند او نیست، و بالاتر از این مرتبه آنست که از سوره اخلاص استفاده می‌شود و مخصوص گروه اهل تعمق و تیزاندیشی است چنانکه از مولایمان حضرت رضا علیه السلام درباره توحید سؤال شد و آن حضرت فرمودند: هر کس قل هو اللّه را بخواند و به آن ایمان داشته باشد هر آینه به توحید اقرار کرده است. گفتم: چگونه آن را بخواند؟ فرمودند: همان‌گونه که مردمان می‌خوانند. پس افزودند: چنان است پروردگار من، چنان است پروردگار من، چنان است پروردگار من. زیرا در این سوره اشاره است به هویت مطلق و الوهیت احدی و صمدیت بحت و خالص.

نادرستی این سخن واضح است، چه اینکه چنانکه گفتیم بالاترین درجه معرفت خداوند و پایین‌ترین آن یکی بوده و همان تصدیق به وجود اوست و بس. مخصوصا اینکه آیات مزبور عقاید فیلسوفان درباره خداوند را صریحا تخطئه کرده و اعتقاد به تولّد و صدور اشیا از ذات او و نیز اعتقاد به شباهت و سنخیت و عینیت بین خالق و مخلوق را مردود دانسته و خداوند را خالق و باری و مصور اشیا و موجودی غیرقابل شناخت و فراتر از داشتن زمان و مکان معرفی می‌فرماید نه حقیقت موهوم نامتناهی متصور به صور

اساس معرفت صحیح خداوند متعال بر تنزیه صرف وجود او است، و هر گونه بحث و فحص در مورد شناخت حقیقت ذات خداوند متعال داخل در مراتب تشبیه بوده، و گمراهی و مورد منع می‌باشد. أما اگر کسی به مبانی اهل فلسفه و عرفان در مورد معنای علّت و معلول و خدا و خلق آگاهی داشته باشد، به خوبی می‌داند که بر اساس مبانی ایشان باید بین دو معنای تعطیل و تشبیه ـ که کاملا نقیض هم می‌باشند ـ جمع کند، و نه تنها هیچ راهی برای گریز از تنزیه و تشبیه مطلق ندارد، بلکه باید در این مورد صریحا قائل به اجتماع نقیضین ـ تنزیه در عین تشبیه، و تشبیه در عین تنزیه! ـ شود. "ابن عربی" گوید:

اعلم أن التنزیه عند أهل الحقائق فی الجناب الالهی عین التحدید والتقیید، والمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب.

بدان که تنزیه در نظر کسانی که در مورد خداوند به حقایق دست یافته‌اند، عین محدود کردن و در بند کشیدن ذات خداوند است، و کسی که خداوند را منزّه از وجود همه چیز می‌داند یا نادان است و یا بی‌ادب!

و اشکال گوناگون و متجلّی به جلوه‌های مختلف مخلوقات.

روایت مورد اشاره نیز اهل تعمق و تفکّر در ذات خداوند را اهل ضلالت دانسته و تجاوز آنان از حدود مدلول آیات مزبور را مذمت فرموده و موجب هلاکت می‌داند، ولی اهل فلسفه و عرفان ـ مانند ملاصدرا ـ این مذمت صریح را مدح خود پنداشته و اعتراف نموده‌اند که منظور از افراد مورد اشاره در روایت فوق، خود ایشان می‌باشند.

با توجه به آن‌چه گفتیم روشن است نصوصی که از تفکّر درباره ذات خداوند نهی می‌کند بر اساس ملاك بسیار روشنی صادر شده، تمامی افراد را در بر می‌گیرد و هرگز صحیح نیست که درباره آن گفته شود:

النهی إرشادی متعلق بمن لا یحسن الورود فی المسائل العقلیة العمیقة.[481]

نهی از تفکّر در ذات خداوند تنها بیانگر این است که کسی که مسائل عقلی عمیق را خوب نمی‌فهمد نباید در ذات خداوند تفکّر کند.

فلسفه و عرفان خداوند را شبیه خلق، بلکه عین وجود آن می‌داند

در مکتب برهان و دین، مذهب اهل تعطیل در مورد معرفت خداوند باطل است. و معنای تعطیل این است که بشر حتّی از بحث درباره وجود خداوند طفره رفته و یا اینکه وجود او را انکار کند، اما پس از اقرار به وجود خداوند هر گونه تعمق و تحقیق و جستجو درباره معرفت کنه ذات او داخل در مسأله تشبیه است. فلسفه و عرفان به این مسأله مهم توجه نداشته، پس از بحث اثبات وجود خداوند، در مورد شناخت حقیقت ذات او بحث می‌کند، و در نهایت کنه وجود او را عین وجود و هستی مطلق و بی‌منتها می‌داند که به

صورت اشیای گوناگون ظهور کرده است. این عقیده مستلزم تشبیه ذات خداوند به ممکنات از حیث ذات و سنخ وجود می‌باشد، بلکه موجب انکار وجود خالق متعال و خالقیت اوست.

اساس معرفت مکتب عقل و برهان و دین، بر تنزیه مطلق خداوند متعال از وجود و صفات مخلوقات استوار است، اما مکتب معرفت بشری نه از تشبیه ذات خداوند ابایی دارد، و نه تنزیه ذات خداوند متعال را لازم می‌داند، بلکه ترك تفکّر در شناخت ذات خداوند متعال را مصداق تعطیل می‌شمارد، و ذات قدوس خداوند جلّ وعلا را عین اشیا می‌انگارد.

در کتاب «علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة» چنین آمده است:

یجب التحرز عن التنزیه الصرف، کما یجب التنزه عن التشبیه المحض، للزوم الاتقاء عن حدی التعطیل والتشبیه.[185]

خداوند را نباید تنزیه صرف کرد، کما اینکه از تشبیه محض نیز باید پرهیز کرد؛ زیرا از دو طرف تعطیل و تشبیه باید کناره گرفت.

گر چه ما بیان داشتیم که اساس معرفت صحیح خداوند متعال بر تنزیه صرف وجود او است، و هر گونه بحث و فحص در مورد شناخت حقیقت ذات خداوند متعال داخل در مراتب تشبیه بوده، و گمراهی و مورد منع می‌باشد. أما اگر کسی به مبانی اهل فلسفه و عرفان در مورد معنای علّت و معلول و خدا و خلق آگاهی داشته باشد، به خوبی می‌داند که بر اساس مبانی ایشان باید بین دو معنای تعطیل و تشبیه ـ که کاملا نقیض هم می‌باشند ـ جمع کند، و نه تنها هیچ راهی برای گریز از تنزیه و تشبیه مطلق ندارد، بلکه باید در این مورد صریحا قائل به اجتماع نقیضین ـ تنزیه در عین تشبیه، و تشبیه در عین تنزیه! ـ شود. «ابن عربی» گوید:

اعلم أن التنزیه عند أهل الحقایق فی الجناب الالهی عین التحدید والتقیید، والمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب.[186]

بدان که تنزیه در نظر کسانی که در مورد خداوند به حقایق دست یافته‌اند، عین محدود کردن و در بند کشیدن ذات خداوند است، و کسی که خداوند را منزّه از وجود همه چیز می‌داند یا نادان است و یا بی‌ادب!

رساله «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» به نقل از «ابن عربی» می‌نویسد:

إن الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه.[187]

همانا خداوند منزّه، خود همان خلق تشبیه شده است

و نیز «ابن عربی» می‌گوید:

فإن قلت بالتشبیه کنت محددا وإن قلت بالتنزیه کنت مقیدا
وإن قلت بالامرین کنت مسددا وکنت إماما فی المعارف سیدا[188]

اگر خداوند را شبیه خلق دانی او را محدود کرده‌ای؛ و اگر او را منزّه از وجود همه مخلوقات بدانی، پس او را مقید و در بند دانسته‌ای؛ و اگر او را هم شبیه همه چیز دانی و هم منزّه از وجود همه چیز، در معارف امام و پیشوا خواهی بود!

و می‌گوید:

ونزهه وشبهه وقم فی مقعد صدق[189]

خداوند را هم منزّه از همه چیز بدان و هم شبیه و مانند همه چیز، تا به معرفت راستین دست یافته باشی!

در رساله «انه الحق» درباره خداوند آمده است:

مغایر و مباین چیزی نیست، و چیزی مباین او نیست.[190] انیت محضه‌ای را که... شیخ در فصل چهارم مقاله هشتم الهیات شفاء[191] اثبات کرده است، تنزیهی است که عین تشبیه است، نه تنزیه از تنزیه و تشبیه.[192]

تنزیه یعنی اینکه: خداوند را همانند ماسوای او ندانیم، و تشبیه یعنی اینکه: او را مانند غیر او بدانیم؛ این دو معنا صریحا دو معنای نقیض هم می‌باشند، و این بسیار عجیب است که مدعیان شناخت کنه ذات الهی به این صراحت به اجتماع نقیضین قائل شده و آن را محال نمی‌دانند، چنانکه ارتفاع نقیضین را هم محال ندانسته و قائل به تنزیه از تنزیه و تشبیه شده‌اند. حضرت رضا علیه السلام در پاسخ سلیمان مروزی ـ که بین: «عین خدا بودن یك شیء» و «غیر او بودن آن» تناقضی نمی‌بیند ـ می‌فرمایند:

یا جاهل، إذا قلت: «لیست هو»، فقد جعلتها غیره؛ وإذا قلت: «لیست هی غیره»، فقد جعلتها هو.[193]

نادان، هنگامی که بگویی آن عین وجود خدا نیست، پس آن را غیر او قرار داده‌ای؛ و وقتی بگویی غیر او نیست، پس آن را خود او قرار داده‌ای.

و امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

لم یکن بین الاثبات والنفی منزلة.[194]

بین نفی و اثبات چیز سومی وجود ندارد.

گذشته از اینکه معنای واضح و صریح تشبیه، همان عقیده فلسفه و عرفان است که اشیا و مخلوقات را مراتب وجود و یا جلوه‌های مختلف ذات خداوند می‌شمارد و خدا و خلق را عین هم

گاهی وحدت وجودیان می‌گویند: ما با کسانی که قائل به اتّحاد و حلول ذات خداوند در مخلوقات می‌باشند، و نیز با کسانی که خدا و خلق را شبیه هم می‌دانند تفاوت داریم، زیرا اعتقاد به حلول و اتّحاد و شباهت خالق و خلق تنها در صورتی ممکن است که ما دو موجود قبول داشته باشیم. در حالی که ما یک موجود بیشتر قبول نداریم!! با توجه به آن‌چه بیان داشتیم روشن است که: این سخن ایشان نه تنها گویای اعتقاد آنان به شباهت ذات خداوند با سنخ وجود خلقی ـ چه موجود باشد و چه موجود نباشد ـ است، بلکه مساوی با انکار وجود خداوند می‌باشد. و گویا وحدت وجودیان این عقیده را از اعتقاد به حلول و اتّحاد بهتر و معقول‌تر پنداشته‌اند که به این صراحت از آن گریخته، و به این پناه آورده‌اند!!

می‌داند. رساله «انه الحق» می‌نویسد:

إن سـریان الهویة الالهیة فی الموجودات کلها أوجب سـریان جمیع الصفات الالهیة فیها من الحیوة والعلم والقدرة والسمع والبصر وغیرها، کلیها وجزئیها.[۱۹۵]

جاری شـدن ذات خداوند در همه چیز، موجب شـده است که تمامی صفات الهی یعنی حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و غیر آن، همه و همه در موجودات جریان یافته باشد.

و می‌نویسد:

واجب الوجود اگر حدود و خواصّی داشته باشد، بر ضد بعضی از ممکنات یا بر ضد تمام ممکنات، البتّه آن‌هایی که صفات و خواصّ ضدی دارند، به زودی معدوم و برطرف شـده از بین می‌روند؛ بلکه بایـد گفت: هر یك از ممکنات حدی اسـت از خواصّ نامحدود او، و مرتبه‌ای اسـت از تجلیات او... گرچه گفتن و شـنیدن این سخن دشوار است، ولی حقیقت اسـت که شیطان هم مظهر اسم یامضلّ اسـت، و به هر حال در هر مخلوقی یك نشـانه و صفتی که نمونه ضعیف بسـیار ضعیفی از اسامی و صفات حقّ است، موجود است... بسـیط الحقیقة کل الاشیاء، معنایش همین است... تمام صفات که در ممکنات هست به طور اعلی و اتم در او هست.[۱۹۶]

در رساله «لقاء اللّه» در مورد تشابه خالق و خلق آمده است:

صفـات الممکن نوعان؛ نـوع منه لازم جهة وجـوده، وهذا لا یخالف صفات الواجب، بل یشبهها.[۱۹۷]

صفات مخلوقات دو نوع اسـت؛ یك قسـم از آن لازمه جهت وجود آن است که این قسـم مخالف با صفات خداوند نیست، بلکه شبیه صفات خداوند است.

در حالی که حضرت رضا علیه السلام فرمودند:

کل مـا فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وکل ما یمکن فیه یمتنع فی صانعه.[۱۹۸]

هـر چه در خلق باشـد در خالقش پیدا نمی‌شـود، و هر چه در مخلوق ممکن باشد درباره آفریننده‌اش ممتنع است.

و امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

من شـبه الله بخلقه فهو مشرك، إن اللّه تبارك وتعالی لا یشبه شیئا، ولا یشبهه شیء، وکل ما وقع فی الوهم فهو بخلافه.[۱۹۹]

هر کس خداوند را شـبیه خلقش بداند مشرك است، خداوند به هیچ چیز شبیه نیست، و هیچ چیز همانند او نیست، و هر چه در نظر آید خداوند بر خلاف آن است.

گاهی وحدت وجودیان می‌گویند: ما با کسانی که قائل به اتّحاد و حلول ذات خداوند در مخلوقات می‌باشند، و نیز با کسانی که خدا و خلق را شبیه هم می‌دانند تفاوت داریم، زیرا اعتقاد به حلول و اتّحاد و شباهت خالق و خلق تنها در صورتی ممکن است که ما دو موجود قبول داشـته باشیم. در حالی که ما یك موجود بیشتر قبول نداریم!!

با توجه به آن‌چه بیان داشـتیم روشن است که: این سخن ایشان نه تنها گویای اعتقاد آنان به شـباهت ذات خداوند با سنخ وجود خلقی ـ چه موجود باشـد و چه موجود نباشد ـ است، بلکه مساوی با انکار وجود خداوند می‌باشد. و گویا وحدت وجودیان این عقیده را از اعتقاد به حلول و اتّحاد بهتر و معقول‌تر پنداشـته‌اند که به این صراحت از آن گریخته، و به این پناه آورده‌اند!! در مناظره رسول خدا صلی الله علیه و آله با بت‌پرستان آمده است :

فقال رسـول اللّه صلی الله علیه وآله: أخطأتم الطریق وضللتم، أما أنتـم... فقد وصفتم ربکم بصفة المخلوقـات، أو یحل ربکم فی شـیء حتی یحیط به ذاك الشـیء، فأی فرق بینه إذا وبین سائر ما یحل فیه من لونه وطعمه ورائحته ولینه وخشونته وثقله وخفته، ولم صـار هذا المحلـول فیه محدثاً قدیمـاً دون أن یکون ذلك محدثاً وهـذا قدیماً، وکیف یحتـاج إلی المحال من لم یـزل قبل المحال وهـو کان لم یزل، وإذا وصفتموه بصفـة المحدثات فی الحلول فقد لزمکـم أن تصفوه بالزوال، وما وصفتمـوه بالزوال والحدوث فصفوه بالفنـاء، لان ذلك أجمع من صفات الحـال والمحلول فیه، وجمیع ذلك متغیر الذات، فـإن کان لم یتغیر ذات الباری تعالی بحلوله فی شـیء جاز أن لا یتغیر بأن یتحرك ویسـکن ویسود ویبیض ویحمر ویصفر وتحلـه الصفات التی تتعاقب علی الموصوف بها حتی یکون فیه جمیع صفات المحدثین ویکون محدثا، تعالی اللّه عن ذلك علوا کبیرا. ثم قال رسـول اللّه صلی الله علیه وآله: فإذا بطل ما ظننتموه من أن اللّه یحل فی شـیء فقد فسـد ما بنیتم علیـه قولکم. قال: فسکت القوم وقالوا: سننظر فی أمورنا.[۲۰۰]

عقلانیت وحیانی یا تفکرات بشری؟!

با توجه مختصری در آن‌چه گذشـت معلوم می‌شود که معارف الهی را تنها باید توسط هدایتگران مکتب وحی دریافت داشت، چه اینکه بین معارف الهی و برهانی با اندیشـه‌های فلسـفی و عرفانی فاصله بسیار وجود دارد.

امام علیه السلام امام است، نه فیلسوف؛

و این ادعایی نابجاست که گفته شود:

الفیلسـوف الکامل هو الامام ـ حسب ما عرفه الفارابی ـ وسائر الفلاسـفة الالهییـن أمته وحواریـه وصحبه وتلامیـذه، لان ذلك الفیلسـوف الکامل هو العالم الربانی، وهؤلاء المتفکرین فی الفلسفة الالهیة هم المتعلمون علی سبیل النجاة.[۲۰۱]

بنابر تعریف فارابی، فیلسوف کامل امام می‌باشد و بقیه فلاسفه الهی امت و حواری و اصحاب و شـاگردان اویند، زیرا آن فیلسـوف کامل عالم ربّانی است، و این متفکّرین در فلسفه الهی دانشجویان طریق نجات هستند.

و یا اینکه گفته شود:

قـرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. عرفان در حقیقت تفسیر انفسی قرآن است و برهان لسان عارفان است.[۲۰۲]

و یا اینکه گفته شود:

همـان مطالب کتاب و سـنت را در رتبـه‌ای بالاتر، و با دیدی عمیق‌تر نگریستن، حکمت و فلسفه است.[۲۰۳]

و یا اینکه گفته شود:

نقش عرفای اسلام در احیاء معارف اسلامی این است که قرآن را به کمك روایات تفسیر انفسی نموده‌اند.[۲۰۴]

فیلسـوف کامل امام اسـت... پس قرآن و عرفان و برهان را از یکدیگر جدایی نیست.[۲۰۵]

و نیز از کمال غفلت است که گفته شود:

علم تصوف و عرفان یکی از شـعب معارف اسلامی است که از کتاب مجید و سنّت ختمی مرتبت و اخبار واصله از اهل‌بیت عصمت و طهارت گرفته شده است.[۲۰۶]

و یا اینکه گفته شود:

طریقه اهل سلوك... همان طریقه انبیا و اولیاست.[۲۰۷]

و یا اینکه گفته شود:

بدون شك طریقه متصوفه و اهل کشف به این معنایی که ذکر شـد ترجیح بر طریقه اهل نظر دارد. لذا کلمات عرفا در اسرار راجعه بـه مبدء و معاد دلپذیرتر از مبانی کلمات حکما و طریقه انبیاء عظام و ائمه کرام است!![۲۰۸]

پی نوشت‌ها:

۱ . بحار الأنوار، ۲۰۶/۳ ـ ۲۰۷.
۲ . کافـی ۱۱۸/۱ ـ ۱۱۹؛ عیـون اخبار الرضا علیه السـلام، ۱۲۷/۱ ـ ۱۲۸؛ التوحید، ۶۱ ـ ۶۳؛ بحار الانوار، ۱۷۳/۴ ـ ۱۷۴.
۳ . کفایة الأثر، ۱۱؛ بحار الأنوار، ۳۰۴/۳.
۴ . الاحتجاج، ۳۳۸/۲؛ بحار الأنوار، ۶۷/۴.
۵ . کافی، ۱۱۸/۱؛ بحار الأنوار، ۱۷۳/۴.
۶ . التوحید، ۸۳؛ بحار الأنوار، ۲۰۶/۳ ـ ۲۰۷.
۷ . اسفار، ۲۱/۴.
۸ . شرح الاشارات، ۱۷۶/۳.
۹ . بدایة الحکمة، ۷۷، ۷۹.
۱۰ . الاسفار الاربعة، ۳۱/۴.
۱۱ . التوحید أن لا تجوز علی ربك ما جاز علیك. بحار الأنوار، ۲۶۴/۴.
۱۲ . کلّ مـا فی الخلـق لا یوجد فی خالقه، وکلّ ما یمکن فیـه یمتنع فی صانعه... کیف یجری علیه ما هو أجراه ویعود فیه ما هو ابتدأه. التوحید، ۴۰؛ بحار الأنوار، ۲۳۰/۴.
۱۳ . کشف المراد، علامه حلی قدس سره، ۱۲۸.
۱۴ . انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه حلی قدس سره، ۳۴.
۱۵ . کشـف الفوائد، علامه حلی قدس سـره، ۳۳ متن، خواجه نصیرالدین طوسـی قدس سره.
۱۶ . انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه حلی قدس سره، ۳۴.
۱۷ . انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه حلی قدس سره، ۳۴.
۱۸ . انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه حلی قدس سره، ۳۵.
۱۹ . بحار الأنوار، ۱۹۴/۳.
۲۰ . صحیفه سجادیه، ۲۱۲.
۲۱ . التوحید، ۴۵؛ بحار الأنوار، ۲۸۹/۴.
۲۲ . بحار الأنوار، ۳۰۹/۴، از نهج البلاغه.
۲۳ . التوحید، ۲۴۷.
۲۴ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۲۴/۱.
۲۵ . احتجاج، ۲۱/۱.
۲۶ . احتجاج،۲۱/۱.
۲۷ . التوحید، ۱۸۴؛ بحار الأنوار، ۳۳۰/۳ از امالی صدوق قدس سره.
۲۸ . بحار الأنوار، ۳۴۹/۱۰.
۲۹ . أبو صلاح حلبی: تقریب المعارف، ۷۶.
۳۰ . أبو الصلاح حلبی: تقریب المعارف، ۸۱.
۳۱ . أبو الصلاح حلبی: تقریب المعارف، ۸۷.
۳۲ . أبو الصلاح حلبی: تقریب المعارف، ۱۳۶.
۳۳ . أبو الصلاح حلبی: الکافی، ۵۳.
۳۴ . شیخ طوسی: الاقتصاد، ۲۴.
۳۵ . شیخ طوسی: الاقتصاد، ۸۲.
۳۶ . علاّمه حلّی: شرح التجرید، تحقیق آملی، ۳۵.
۳۷ . علاّمه حلّی: شرح التجرید، تحقیق آملی، ۲۶۱.
۳۸ . علاّمه حلّی: شرح التجرید، تحقیق آملی، ۳۶۸ ـ ۳۶۹.
۳۹ . مرعشـی: شرح إحقاق الحق، ۲۴۴/۱ و شیخ طوسی قدس سره: الاقتصاد، ۲۷ ـ ۳۱؛ سـیّد مرتضی: الشـافی فی الإمامة، ۱۶۲/۱؛ سـیّد مرتضی: الانتصار، ۴۰۷؛ محقق حلّی: المسلك فی أصول الدین، ۱۰۱؛ ابن میثم بحرانی: قواعد المرام فی علم الکلام، ۵۷.
۴۰ . علامه حلّی: شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق زنجانی، ۱۰۳.
۴۱ . شیخ طوسی: الاقتصاد، ۲۴.
۴۲ . بحرانی، ابن میثم: قواعد المرام فی علم الکلام، ۹۹.
۴۳ . التوحید، ۴۵۰؛ بحار الأنوار، ۳۳۵/۱۰.
۴۴ . کافی، ۱۲۰/۱؛ التوحید، ۱۸۷؛ بحار الأنوار، ۱۷۶/۴.
۴۵ . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶؛ بحار الأنوار، ۲۵۴/۴.
۴۶ . علل الشرایع، ۶۰۷؛ بحار الأنوار، ۲۳۰/۵.
۴۷ . التوحید، ۲۹۰؛ بحار الأنوار، ۵۰/۳.
۴۸ . روضة الواعظین، ۳۱؛ متشابه القرآن، ۴۶/۱.
۴۹ . کشف المراد، ۵۷.
۵۰ . بحار الأنوار، ۳۲۶/۳؛ از التوحید.
۵۱ . کافی، ۹۰/۱.
۵۲ . اسفار، ملاصدرا، ۶/ ۲۹۷.
۵۳ . طباطبایی، محمد حسین: نهایة الحکمة، ۲۷۸.
۵۴ . سبحانی، جعفر: محاضرات فی الإلهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، ۵۱.
۵۵ . ملاصدرا: عرشیه، ۲۲۰.
۵۶ . ملکی تبریزی، جواد: لقاء الله، ۱۶۹ ـ ۱۷۰.
۵۷ . اصفهانی، محمد حسین، تحفه حکیم.
۵۸ . حسن‌زاده آملی، حسن: انه الحق، ۶۷ ـ ۶۶.
۵۹ . مصباح یزدی، محمد تقی: آموزش فلسفه، ۲ ـ ۳۸۳.
۶۰ . جوادی آملی، عبد الله: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة، ۳۶.
۶۱ . ابن عربی: کتاب المعرفة، ۲۹ ـ ۳۰.
۶۲ . حسـن‌زاده آملی، حسـن: وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۴ ـ ۶۶ انتشارات تشیع ـ چ اول، ۱۳۷۹.
۶۳ . مصباح یزدی، محمد تقی: تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۹۱ ـ ۹۲.
۶۴ . طباطبایی، محمد حسین: نهایه الحکمه، ۱۶۹.
۶۵ . طباطبایی، محمد حسین: نهایه الحکمه، ۱۷۷.
۶۶ . طباطبایی، محمد حسین: نهایة الحکمة، ۱۱۸. در این سخن گویا وجود شدّت و ضعف بین دو خطّ مستقیم، امری مسلّم و مفروغ‌عنه انگاشته شده است!
۶۷ . مصباح یزدی، محمد تقی: تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۲۲۹.
۶۸ . مصباح یزدی، محمد تقی: تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۲۲۹.
۶۹ . حسن زاده، حسن: وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۱.
۷۰ . حسن‌زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۵۰۲.
۷۱ . حاشیه اسفار، ۷۱/۱.
۷۲ . حاشیه اسفار، ۲۲/۶.
۷۳ . مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۳۵۲.
۷۴ . مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۳۹۵.
۷۵ . رجوع شود به: سبزواری، حاشیه اسفار، ۱۳۶/۱.
۷۶ . جوادی آملی، عبد الله، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة، ۳۷.
۷۷ . طباطبایی، محمد حسین: نهایة الحکمة، ۱۸ ـ ۲۰.
۷۸ . جوادی آملی، عبد الله: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة، ۴۱.
۷۹ . رجوع شود به: ملاصدرا: اسفار، ۱۶/۶؛ طباطبایی، محمد حسین: نهایة الحکمة، ۲۶۹؛ طباطبایی، محمد حسین: تعلیقه اسفار، ۴۵/۱؛ مصباح یزدی، محمد تقی: تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۴۵ ۲۲۹؛ جوادی آملی، عبد الله: علیّ بن موسـی الرضا علیه السـلام والفلسـفة الإلهیة، فصل اول و دوم؛ خرازی، محسن: بدایة المعارف الإلهیة، ۳۲ ۳۴؛ سبحانی، جعفر:

الإلهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل، ۱۵/۲ ۲۰؛ مصباح یزدی، محمد تقی: آموزش فلسفه، ۳۷۲/۲؛ مطهری، مرتضی: مجموعه آثار، ۲۱۹/۴؛ مطهری، مرتضی: پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۹۲/۵ ـ ۹۳.
۸۰ . طباطبایی، محمد حسین: نهایة الحکمة، ۱۱۲ ـ ۱۱۳.
۸۱ . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ بحار الأنوار، ۲۶۱/۴.
۸۲ . التوحید، ۱۹۳؛ کافی، ۱۱۶/۱؛ احتجاج، ۴۴۲/۲؛ بحار الأنوار، ۱۵۳/۴.
۸۳ . طباطبایی، محمد حسین: نهایة الحکمة، ۱۱۲.
۸۴ . سبزواری، ملاهادی: حاشیه اسفار، ۱۴/۱.
۸۵ . اسفار، ۱۵/۶.
۸۶ . ابن عربی: کتاب المعرفة، ۳۰۲۹.
۸۷ . به نقل از: حسن زاده، حسن: رساله‌ی لقاء اللّه، ۷۸.
۸۸ . به نقل از: حسن زاده، حسن: رساله‌ی لقاء اللّه، ۷۸ ـ ۷۹.
۸۹ . ابن عربی: فصوص الحکم، الفص الیعقوبی، ۹۶/۱.
۹۰ . شرح فصوص الحکم، ۶۷۴.
۹۱ . حسن‌زاده آملی، حسن: وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۶۴ ـ ۶۶.
۹۲ . طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، ۴۱۱/۱.
۹۳ . ملاصدرای شیرازی: عرشیه، ۲۲۱ ـ ۲۲۲.
۹۴ . ملاصدرای شیرازی، اسفار، ۲۹۴/۲.
۹۵ . ملاصدرا: اسفار، ۲۷۱/۶ ـ ۲۷۲.
۹۶ . ملاصدرا: عرشیه، ۲۲۳.
۹۷ . ملاصدرا: اسفار، ۲۹۱/۲.
۹۸ . ملاصدرا، اسفار، ۲۹۲/۲.
۹۹ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة، ۴۰.
۱۰۰ . حسن‌زاده آملی، حسن: خیرالاثر در ردّ جبر و قدر، ۲۰۱ ـ ۲۰۲.
۱۰۱ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة، ۲۶.
۱۰۲ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة، ۳۳.
۱۰۳ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة،۴۶.
۱۰۴ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة،۳۶.
۱۰۵ . فصوص الحکم، ۲۵۲.
۱۰۶ . حسن‌زاده آملی، حسن: تعلیقات کشف المراد، ۴۶۳.
۱۰۸ . شبستری.
۱۰۹ . «ممد الهمم در شرح فصوص الحکم» حسن زاده، حسن ۱۰۷.
۱۱۰ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة، ۵۷.
۱۱۱ . التوحید، ۴۳۰ ـ ۴۳۱.
۱۱۲ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة، ۵۵ ـ ۵۶.
۱۱۳ . مائده، ۶۳.
۱۱۴ . التوحید، ۱۶۷ – ۱۶۸.
۱۱۵ . التوحید، ۴۳۲.
۱۱۶ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة،۴۰.
۱۱۷ . التوحید، ۷۰ ـ ۷۲؛ بحار الأنوار، ۲۲۲/۴.
۱۱۸ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۵۱/۱ ـ ۱۵۲؛ بحار الأنوار، ۲۲۸/۴.
۱۱۹ . ملاصدرا: شرح اصول کافی، شرح حدیث اول از باب جوامع توحید.
۱۲۰ . اصفهانی، محمد حسین، تحفة الحکیم.
۱۲۱ . مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۳۹.
۱۲۲ . اسفار،۳۶۳/۲.
۱۲۳ . اسفار، ۲۴/۶.
۱۲۴ . اسفار، ۳۶۳/۲.
۱۲۵ . حاشیه اسفار، ۱۷۶/۶.
۱۲۶ . حاشیه اسفار، ۲۴/۶.
۱۲۷ . ملاصدرا: عرشیه، ۲۲۲.
۱۲۸ . ملاصدرا: عرشیه، ۲۲۴.
۱۲۹ . حسن‌زاده، حسن: لقاء اللّه، ۱۹۸.
۱۳۰ . خوانساری، جمال الدین: مبدأ و معاد، ۱۶.
۱۳۱ . علامه مجلسی: اعتقادات، ۲۰.
۱۳۲ . شبر، سید عبد اللّه: حق الیقین، ۲۵.
۱۳۳ . طباطبایی، محمد حسین: اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله هفتم.
۱۳۴ . علامه حلی: نهج الحق و کشف الصدق، ۵۷.
۱۳۵ . بحرانی، ابن میثم: قواعد المرام فی علم الکلام، ۷۵ ـ ۷۶.
۱۳۶ . بحارالانوار، ۹۱/۹۰، از غیبت نعمانی.
۱۳۷ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۵۱/۱؛ بحار الأنوار، ۲۲۸/۴.
۱۳۸ . الاحتجاج، ۱۹۸/۱؛ بحار الأنوار، ۲۵۳/۴.
۱۳۹ . تحف العقول، ۲۴۴/۴؛ بحار الأنوار، ۳۰۱/۴.
۱۴۰ . بحار الأنوار، ۲۵۳/۴، از احتجاج.
۱۴۱ . بحار الأنوار، ۲۵۳/۴، از احتجاج.
۱۴۲ . بحار الأنوار، ۲۹۳/۳.
۱۴۳ . بحار الأنوار، ۱۹۳/۳.
۱۴۴ . کافی، ۹۷/۱؛ بحار الأنوار، ۲۶/۴.
۱۴۵ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۵۲/۱ ـ ۱۵۳؛ التوحید، ۳۹ ـ ۴۰؛ بحار الأنوار، ۲۳۰/۴.
۱۴۶ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۵۳/۱؛ بحار الأنوار، ۲۳/۴.
۱۴۷ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۷۱/۱؛ بحار الأنوار، ۱۳۲/۱.
۱۴۸ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۷۵/۱؛ بحار الأنوار، ۳۱۵/۱۰.
۱۴۹ . شیخ طوسی قدس سره: الاقتصاد، ۳۷.
۱۵۰ . شیخ طوسی قدس سره: الاقتصاد، ۴۱.
۱۵۱ . جوادی آملی، عبد اللّه، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة، ۹.
۱۵۲ . التوحید، ۴۸؛ بحار الأنوار، ۲۷۶/۴.
۱۵۳ . بحار الأنوار، ۱۹۳/۳.
۱۵۴ . التوحید، ۱۴۲؛ بحار الأنوار، ۱۶۱/۴.
۱۵۵ . التوحید، ۱۴۲؛ بحار الأنوار، ۱۶۱/۴.
۱۵۶ . إثبات الهداة، ۴۷/۱؛ بحار الأنوار، ۲۵۰/۵، از بصائر الدرجات.
۱۵۷ . علل الشرایع، ۱۱۷/۱؛ بحار الأنوار، ۲۴۳/۵.
۱۵۸ . کافی، ۱۶۳/۱.
۱۵۹ . بحار الأنوار، ۲۲۲/۵، از محاسن.
۱۶۰ . إثبات الهداة، ۴۴/۱، از کافی؛ التوحید، ۴۱۲.
۱۶۱ . بحار الأنوار، ۲۷۲/۳.
۱۶۲ . التوحید، ۱۴۲؛ بحار الأنوار، ۱۶۱/۴.
۱۶۳ . بحار الأنوار، ۴۲۱/۹۵.
۱۶۴ . نور الثقلین، ۷۳۵/۱ ـ ۷۳۶، از عیون الأخبار.
۱۶۵ . بحار الأنوار، ۲۲۷/۹۸.
۱۶۶ . جوادی آملی، عبد اللّه: علیّ بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة، ۱۳۰.
۱۶۷ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة، ۱۷ ـ ۱۸.
۱۶۸ . کافی، ۸۰/۱.
۱۶۹ . کافی، ۸۴/۱؛ بحار الأنوار، ۱۹۷/۱۰.
۱۷۰ . ملاصدرای شیرازی، اسفار، ۲۹۴/۲.
۱۷۱ . جوادی آملی، عبد اللّه، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة، ۲۶.
۱۷۲ . رجوع کنید به: کافی، ۱۴۳/۱؛ التوحید، باب ۱۲؛ بحار الأنوار، ۴/باب ۱ ـ ۳ ـ ۵.
۱۷۳ . کافی ۸۶/۱؛ التوحید، ۲۸۳؛ عیون الاخبار، ۱۳۳/۱؛ بحار الانوار، ۲۶۷/۳.
۱۷۴ . نهج البلاغه، خطبه اول.
۱۷۵ . التوحید، ۴۰؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۵۳/۱، بحار الأنوار، ۲۳۰/۴.
۱۷۶ . التوحید، ۴۵۷؛ امالی صدوق قدس سره، ۴۱۷؛ بحار الأنوار، ۲۵۹/۳، از امالی صدوق رحمه اللّه.
۱۷۷ . محاسن، ۲۳۸/۱؛ بحار الأنوار، ۲۶۴/۳، از محاسن.
۱۷۸ . تفسیر قمی، ۲۵/۱ ـ ۲۶؛ بحار الأنوار، ۲۶۰/۳، از تفسیر قمی قدس سره.
۱۷۹ . کافی، ۱ /۹۱؛ التوحید، ۲۸۳؛ بحار الأنوار، ۲۶۴/۳، از توحید صدوق رحمه اللّه.
۱۸۰ . تفسیر عیّاشی، ۱۶۳/۱؛ بحار الأنوار، ۲۵۷/۳، از تفسیر عیاشی قدس سره.
۱۸۱ . بحار الأنوار، ۳۴۸/۶۵.
۱۸۲ . بحار الأنوار، ۳۴۸/۶۵؛ ۸۹/۶۹.
۱۸۳ . جوادی آملی، عبد اللّه، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة، ۲۵

ـ ۲۶.

۱۸۴ . طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۵۳/۱۹.

۱۸۵ . جوادی آملی، عبد اللّه: علیّ بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة، ۲۵.

۱۸۶ . حسن زاده آملی، حسن: انه الحق، ۴۲.

۱۸۷ . حسن زاده، حسن: وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۷۶.

۱۸۸ . شرح قیصری، ۱۴۳.

۱۸۹ . حسن‌زاده آملی، حسن: انه الحق، ۴۲.

۱۹۰ . حسن زاده آملی، حسن: انه الحق، ۴۵.

۱۹۱ . جلد ۲/صفحه۲۲۶/ط ۱ رحلی.

۱۹۲ . حسن زاده آملی، حسن: انه الحق، ۴۶.

۱۹۳ . التوحید، ۴۵۳؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۹۰/۱؛ بحار الانوار ۳۳۷/۱۰.

۱۹۴ . التوحید، ۲۴۶؛ بحار الانوار، ۱۰ /۱۹۷.

۱۹۵ . حسن زاده آملی، حسن: انه الحق، ۶۱.

۱۹۶ . حسن زاده آملی، حسن: انه الحق، ۶۹.

۱۹۷ . ملکی تبریزی، میرزا جواد: لقاء اللّه، ۱۹۲.

۱۹۸ . عیون الاخبار، ۱۵۳/۱؛ بحار الأنوار، ۲۳۰/۴، از التوحید و عیون الأخبار.

۱۹۹ . التوحید، ۸۰؛ بحار الأنوار، ۲۹۹/۳، از التوحید صدوق رحمه اللّه.

۲۰۰ . احتجاج، ۲۲/۱.

۲۰۱ . جوادی آملی، عبد اللّه: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة، ۴.

۲۰۲ . حسن زاده آملی، حسن: هزار و یک کلمه، ۴۷/۱.

۲۰۳ . در محضر استاد حسن زاده آملی، محسن غرویان، ۱۳۷۴ شمسی، ۱۸.

۲۰۴ . حسن زاده آملی، حسن: مجموعه مقالات، ۱۵۲ ـ ۱۵۳.

۲۰۵ . حسن زاده آملی، حسن: صد کلمه در معرفت نفس، ۱۷ ـ ۱۸.

۲۰۶ . آشتیانی، جلال‌الدین: شرح مقدمه قیصری، ۴۵.

۲۰۷ . آشتیانی، جلال‌الدین: شرح مقدمه قیصری، ۴۵.

۲۰۸ . آشتیانی، جلال الدین: شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۷۴.

مقالات وارده

■ نقدی پیرامون گفتگوی سمات با محسن غرویان و پاسخ سمات/ محسن هندی
■ آیـا حضـور الهـی در عالم بـا ذات اسـت؟/ رضا معینی
■ فلاسـفهٔ یونـان هیـچ‌گاه موّحـد نبوده‌انـد/ دکتر محمود طاهری
■ معرفی اجمالی کتاب مسـأله قیاس/ سـید جمال جعفری
■ مردان در محاق زنان/ رضا مهریزی

۱ مقاله وارده

152

گفت‌وگو

حجت الاسلام و المسلمین محسن غرویان در سال ۱۳۳۸ در نیشابور به دنیا آمد و پس از اخذ مدرک دیپلم در سال ۱۳۵۷ راهی حوزه علمیه قم شد. وی دروس مقدمات و سطح را به پایان رسانید و در دروس خارج فقه و اصول از محضر آیات عظام وحید خراسانی، فاضل لنکرانی، شیخ جواد تبریزی، مکارم شیرازی و جوادی آملی بهره برد. وی در کنار دروس فقه و اصول در موسسه در راه حق و بنیاد فرهنگی باقرالعلوم (ع) و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) دروس کلام و فلسفه و آشنایی با مکاتب غربی را پشت سر گذاشت و هم اکنون عضو هیئت علمی و استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) است. از غرویان تاکنون آثار متعددی شامل چندین کتاب و دهها مقاله در مطبوعات به چاپ رسیده است.

وی هم اکنون علاوه بر تحقیق و تألیف به تدریس خارج اصول و اسفار ملا صدرا در حوزه علمیه قم اشتغال دارد و در کنار آن بخشی از وقت روزانه خود را صرف پاسخگویی به سوالات و شبهات علمی ـ اعتقادی می کند.

فلسفه و عقلانیت

گفتگوی سمات با محسن غرویان

اشاره

نقد و بررسی فلسفه و نسبت آن با معارف قرآن و عترت علیهم السلام از جمله موضوعات مورد توجه نشریه سمات است. در همین مسیر به سراغ حجت الاسلام و المسلمین محسن غرویان از مدرسین فلسفه در حوزه علمیه قم رفتیم و با وی به گفتگو نشستیم. آنچه در زیر از نظر می‌گذرانید، ماحصل این گفتگو است. در همین جا یاد آور می‌شویم که سمات از نقدها و مطالب ارسالی پیرامون این گفتگو استقبال می‌کند.

سمات: موضوع بحث طرح پاره‌ای از دیدگاه‌ها و نگاه‌های انتقادی به فلسفه است. به عنوان اولین سئوال آیا حضرتعالی فلسفه را مساوی با عقلانیّت و تعقّل می‌دانید؟ و یا تعبیر دیگری دارید.

غرویان: با تشکر از ترتیب این گفتگویِ علمی، در پاسخ سؤال حضرتعالی به نظر می‌رسد فلسفه محصولِ تعقّل و عقلانیّت است، یعنی فیلسوف کسی است که از متد عقلی و تعقّلی استفاده می‌کند و نسبت به عالم وآدم و هستی تعقّل و تفکر می‌کند و بر اساس آن تأمّلات و تعقّلی که در آن موضوع دارد، داده‌هایی را بیرون می‌دهد که ما به آن فلسفه می‌گوییم. البته فلسفه اصطلاحات زیادی دارد و در طول تاریخ هم مراحلی را طی کرده است . مثلاً در یونان باستان فلسفه به چیزی گفته می‌شد که بعد محدود شد به شاخه‌های حکمت. حکمت نظری و عملی. حکمت نظری شامل طبیعیات و ریاضیات و الهیات بود. بعد ریاضیات و طبیعیاتش کنار رفت و الهیاتش باقی ماند که تقریباً ما امروز وقتی می‌گوییم فلسفه، مرادمان همان الهیات از حکمت نظری است. و حکمت عملی هم که تدبیر منزل و سیاست مدن و اخلاق بود که اینها دیگر تقریباً از فلسفه جدا شده است. به هر حال من الآن وارد این شاخه‌ها نمی‌شوم. من فکر می‌کنم که تعقّل متد فلسفه است و فلسفه محصول تعقل و تدبّر یك فیلسوف است.

سمات: آیا متصوّر است کسی تعقّل کند و از موضع عقلانیّت به ضدیّت با فلسفه برسد؟

■ نه؛ چون ممکن است با تعقّل به یك فلسفه‌ای برسد یعنی به یك نظام فلسفی برسد که با یك نظام فلسفی دیگر متضاد باشد اما هر دوی اینها باز فلسفه است. یك وقت ما فلسفه الف و فلسفه ب را با هم مقایسه می‌کنیم؛ می‌توانیم بگوییم فلسفه الف با فلسفه ب متضاد است. مثلاً فلسفه ماتریالیسم و فلسفه الهی هر دو فلسفه هستند. می‌گوییم فلسفه ماتریالیسم با فلسفه الهی تضاد دارد، امّا در نگاه کلان در هر دو چون از متد تعقلی استفاده شده، اسمش فلسفه است. این فلسفه الهی است، آن فلسفة ماتریالیستی است.

سمات: رسیدیم به این ادعا که تفلسف مساوی با تعقل است.اگر بخواهم واضح تر سئوال کنم باید بگویم اگر کسانی با چیدن براهینی با همان تعقل و عقلانیت برسند به اینکه مثلاً فلسفه اسلامیِ موجود خلاف عقلانیت است، مثلاً ضد عقلانیت است، اصلاً دچار توهّم است، آیا می‌توانیم همان ستایش‌هایی را که نثار تفلسف و تعقل می‌کنیم نثار این نوعِ تعقل هم کنیم یا نه اصلاً متصوّر نیست که کسی با تعقل و عقلانیّت شروع کند و به ضدیّت با فلسفه برسد. چه فلسفه مشاء یا فلسفه اشراق و یا فلسفه ملاصدرا.

■ ببینید؛ من اسم این را می‌گذارم درجاتِ تعقّل و مراتب تعقّل، یعنی آن کسی که به فرموده شما می‌آید مثلاً با تعقّل می‌رسد به اینکه فلسفه اسلامی‌خلاف عقل است، می‌گوییم تو در مرتبه‌ای از تعقل هستی که این مرتبة نازله‌اش است. تعقل مراتب دیگری هم دارد؛ تو اگر به آن مراتب بالاتر دست پیدا کنی نتیجه می‌گیری که فلسفه اسلامی‌عقلانی است. پس تعقل مراتب دارد.

سمات: در اینجا دو مشکل به نظر می‌رسد. وقتی بحث مراتب را مطرح می‌کنید علی‌القاعده نباید بین مراتب تعارض باشد. ممکن است مثلاً بگوییم مرتبه پایین‌تر سهم کمتری از حقیقت دارد مرتبهٔ بالاتر سهم بیشتری. ولی اگر قرار باشد مراتب با هم تعارض داشته باشند، این دیگر بحث مراتب نیست. ضمن اینکه طرف مقابل هم می‌تواند همین ادّعا را کند و بگوید از کجا معلوم است که عقلانیت من که فلسفه را ردّ می‌کنم و توهم می‌دانم، مرتبه نازل عقلانیت است و شما که تأیید

غرویان: گاهی یک کسی از ترس جانش یا از ترس مردم با فلسفه مخالفت کرده است. حضرت امام رضوان‌الله علیه در کتاب معادشان مطرح می‌کنند که بعضی از فلاسفه از ترس عامّه مردم می‌ترسیدند نظر حقیقی و باطنی خودشان را صریح و شفاف بگویند، چون عامّه پذیرش این حرف‌ها را نداشت، آنها تقیه می‌کردند. در مورد مرحوم فیض هم من خودم [کتاب] علم الیقین ایشان را درس می‌دهم. این نسبت‌هایی را که گاهی به ایشان می‌دهند من قبول ندارم؛
سمات: یک کسی مثل مرحوم مجلسی که آن همه در بحار یا در آثار دیگرشان به فلاسفه می‌تازند و انتقاد می‌کنند، از سر تقیه و ترس از عوام بوده است؟ حتی مواضع ضد فلسفه ای که امثال مرحوم علامه حلی و بسیاری از علما و فقهای شیعه داشته و دارند، نیز از سر تقیه بوده است؟

نقدی پیرامون گفتگوی سمات با محسن غرویان و پاسخ سمات

محسن هندی

اشاره

مقاله زیر نقدی بر گفتگوی سمات با حجت الاسلام و المسلمین محسن غرویان است که با عنوان فلسفه و عقلانیت در شماره اول به چاپ رسید. این مقاله به قلم آقای محسن هندی دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی (که پیش از این سلسله مقالاتی در نقد آرای دکتر سروش در نشریه پرتو سخن نگاشته اند) نوشته شده و برای سمات ارسال شده است. ضمن تشکر از ایشان به خاطر مشارکتشان در بحث، متن نقد ایشان را همراه با پاسخ سمات از نظر می گذرانید. تذکر این نکته ضروری است که به دلیل طولانی بودن نقد حاضر و نیز طولانی تر بودن جواب آن، این دو مقاله (نقد و جواب) را به صورت مزجی به چاپ رسانده ایم. بدین معنا که به دنبال هر فراز از نقد، پاسخ آن بلافاصله آمده است. این روش، مطالعه نقد و پاسخ آن را برای خوانندگان سهل تر نموده و از تکرار فرازهای نقد در جواب آن که در شیوه غیر مزجی لازم بود، بی نیاز می کند. گفتنی است که فرازهای نقد آقای هندی با مربع تو پر و فرازهای پاسخ سمات با مربع تو خالی از هم متمایز شده‌اند.

■ محسن هندی: چون در نهایت تواضع و فروتنی فرموده بودید از نقد پیرامون گفتگوی سمات با جناب آقای غرویان استقبال می‌فرمائید لذاست که اجازه می‌خواهم در حد سعه باع و بضاعت مزجاتم نکاتی را متذکر شوم. اجازه بفرمائید حقیر خود را به جای آقای غرویان گذاشته به سؤالاتتان پاسخگو باشم.

□ سمات: قبل از ورود به بحث لازم می دانیم به نقل پاره ای از عقاید فلاسفه و عرفا در باب توحید و خداوند و ... بپردازیم تا محل نزاع اصلی و اساسی با فلسفه و عرفان روشن شده و معلوم شود که محط اصلی و اساسی بحث ما با فلاسفه و عرفا این مباحث است و نه بسیاری از مسائل فرعی و حاشیه ای که اغلب مانع از درک و فهم صحیح مطالب است . سپس ادامه نقد و پاسخ آن را پی می گیریم:

نمونه‌هایی از کلمات فلاسفه و عرفا در باره توحید و خداوند

ـ واجب‌الوجود همه چیزهاست؛ هیچ چیز از او بیرون نیست.[۱]

ـ منزه آنکه اشیا را ظاهر کرد، و خود عین آن‌ها است.[۲]

ـ انسان بر صورت رب خود مخلوق است. بلکه حقیقت و هویت انسان عین حقیقت و هویت حق است... لذا هیچیك از حکما و علما بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند مگر رسل الهی و أکابر صوفیه.[۳]

ـ تحقیقا آن [ذات الهی] همان است که به صورت خر و حیوان ظاهر شده است.[۴]

ـ عارف کسی است که حق را در هر چیزی ببیند؛ بلکه عارف حق را عین هر چیزی می‌بیند.[۵]

ـ معیت حق سبحانه با بنده نه چون معیت جسم است با جسم، بلکه چون معیت آب است با یخ، و خشت با خاك.[۶]

ـ من نگفتم: "این سگ خداست". من گفتم: "غیر از خدا چیزی نیست"... وجود بالاصالة و حقیقة الوجود در جمیع عوالم... اوست تبارك و تعالی![۷]

ـ واجب الوجود همه چیزهاست، هیچ چیز از او بیرون نیست.[۸]

ـ غیر متناهی که صمد حق است به حیث که لا یخلو منه شیء ولا یشذّ منه مثقال عشر عشر أعشار ذره.[۹]

ـ معنای علیت و افاضة خداوند به این باز می‌گردد که خود او به صورت‌های مختلف و گوناگون درمی‌آید.[۱۰].

ـ همانا نامتناهی تمام وجود را پر کرده است، پس چگونه جایی برای فرض غیر او خواهد ماند؟[۱۱]

ـ چون به دقت بنگری آن‌چه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است![۱۲]

ـ آن چه دیده می‌شود همان حق است؛ و خلق، وهم و خیال می‌باشد.[۱۳]

ـ تمثیلی که به عنوان تقریب در تشکیك اهل تحقیق توان گفت آب دریا و شکن‌های اوست که شکن‌ها [امواج] مظاهر آبند و جز آب نیستند و تفاوت در عظم و صغر امواج است.[۱۴]

ـ دعوت انبیا همین است که ای بیگانه به صورت، تو جزء منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزء، از کل بی‌خبر مباش![۱۵]

ـ هر یك از ممکنات، مظهر یك اسم از اسمای حقند، هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم "یا مضلّ" است![۱۶]

ـ از آن‌جا که حقایق هستی بی‌منتها است پس فهم حقایق اشیا نیز بی‌منتها بوده و همچنان ادامه دارد. یا نباید الف را به زبان آورد همچون سوفسطی‌ها که اصلا قائل به موجود بودن خود نیستند، و یا این که به محض اقرار نمودن بدان باید آن را ادامه داد. و چه راحت است که از همان ابتدا سوفسطی بشویم و بگوییم اصلا الفی نداریم. و چه عجیب است که بالاخره همه ما در این مسیر باید سوفسطی شویم و بگوییم نه ما هستیم و نه دیگران هستند. فقط خداست و خدا. حرف اول و آخر خدا است، و خدا است دارد خدایی می‌کند. از آن به بعد دیگر انسان هیچ نگرانی ندارد و راحت می‌شود.[۱۷]

ـ نه تنها نمی‌خواهیم از معلول به علت برسیم بلکه قصد نداریم از علت به معلول هم راه یابیم به دلیل این که ما اصلا معتقد به علت و معلول جدا نیستیم.[۱۸]

ـ فیلسوف و عارف هر دو قائل به وحدت وجود هستند... تمام انبیاء و ائمه و همه حجج و رسولان الهی فیلسوفند و اینان فلاسفه اصلی‌اند.[۱۹]

ـ انسان قابلیت رسیدن تا مقام ذات را دارد، و چون می‌بیند که نمی‌تواند آن ذات را پایین بیاورد و ذات را خودش کند لذا خودش

سمات: قبل از ورود به بحث لازم می دانیم به نقل پاره ای از عقاید فلاسفه و عرفا در باب توحید و خداوند و ... بپردازیم تا محل نزاع اصلی و اساسی با فلسفه و عرفان روشن شده و معلوم شود که محط اصلی و اساسی بحث ما با فلاسفه و عرفا این مباحث است و نه بسیاری از مسائل فرعی و حاشیه ای که اغلب مانع از درک و فهم صحیح مطالب است . سپس ادامه نقد و پاسخ آن را پی می گیریم:

نمونه‌هایی از کلمات فلاسفه و عرفا در باره توحید و خداوند :

ـ واجب‌الوجود همه چیزهاست؛ هیچ چیز از او بیرون نیست.

ـ منزه آنکه اشیا را ظاهر کرد، و خود عین آن‌ها است.

ـ انسان بر صورت رب خود مخلوق است. بلکه حقیقت و هویت انسان عین حقیقت و هویت حق است... لذا هیچ‌یک از حکما و علما بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند مگر رسل الهی و أکابر صوفیه.

ـ عارف کسیاست که حق را در هر چیزی ببیند؛ بلکه عارف حق را عین هر چیزی می‌بیند.

ـ همانا نامتناهی تمام وجود را پر کرده است، پس چگونه جایی برای فرض غیر او خواهد ماند؟

ـ آن چه دیده می‌شود همان حق است؛ وخلق، وهم و خیال می‌باشد.

ـ دعوت انبیا همین است که ای بیگانه به صورت، تو جزء منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزء، از کل بی‌خبر مباش!

ـ انسان قابلیت رسیدن تا مقام ذات را دارد، و چون می‌بینند که نمی‌تواند آن ذات را پایین بیاورد و ذات را خودش کند لذا خودش بالا می‌رود و او می‌شود.

بالا می‌رود و او می‌شود.[20]

ـ جنات درجات دارد تا آن جا که می‌فرماید:"وادخلی جنتی، که این جنت، جنت ذات است.[21]

فلسفه و عقلانیت

■ هندی: سؤال سمات: آیا فلسفه مساوی با عقلانیت است؟ جواب: فلسفه مساوی بلکه مساوق با عقل و تعقل و تفکر و تدبر و تذکر و عقلانیت است وگرنه فلسفه نیست، بل باید گفت فلسفه عین دین است، چرا که عقل به عنوان حجت بالغه الهی و نبی درونی، کاشف از اراده الهی در دو حوزه تکوین و تشریع است به این لحاظ هرگز بشری، در مقابل الهی نیست، بلکه یافت عقل و دریافت فیلسوف اگر عقل باشد و منزه از شائبه وهم و بازیگری خیال و دست‌اندازی حس، پیامش متن دین الهی است. فلسفه معصوم است، فلسفه راه کشف حقایق از طریق عقل برهانی است، راه فلسفی مصون و معصوم از خطاست، برهانی که مقدمات آن بین و مبین باشند حاکی از متن حقیقتند، لیکن این عقلا هستند که مبتلا به اشتباه و اختلاط و دس و جعل و تحریف حقایق عما هی علیها می‌شوند، مثل اینکه ایمان عین دلبستگی به حق و عین وابستگی و دلسپاری به معبود است لیکن این مؤمن است که به هنگامه بازیگری و وسوسه وهم و تدلیس شهوت و تلبیس غضب مبتلای به عصیان و گسستگی از حق می‌شود. و عجب آنکه روایات نورانیه صادره از مقام عقل کل نظام هستی [اول ما خلق الله العقل، اول ما خلق نور نبینا] بر حقیقت یاد شده مهر تأیید زده‌اند و این چنین فرموده‌اند که مؤمن هنگام گناه، روح ایمان از او مفارقت می‌کند. برای نگارنده معلوم نیست چرا مدیر مسئول محترم مجله وزین سمات اینقدر از واژه فلسفه وحشت دارد[22]، گفت : من آش را می‌پزم تو اسمش را بگذار! پس سؤال را می‌بایست تدقیق نمود، و باید این‌گونه گفت بحث در نگاه‌های انتقادی به فلاسفه است نه به فلسفه. اصولاً علم معصوم است، علم یعنی کشف واقع و اگر غیر از این باشد جهل است نه علم (حقیر تفطن دارم که برای علم تعاریف دیگری نیز شده است که البته بنا بر بعضی تعاریف، علم معصوم نبوده و جهل مرکب هم مثلاً علم است) و جهل عدم ملکه علم است – کما هو الواضح عند اهله – پس علوم اگر علم باشند اولاً و در صدد کشف واقع ثانیاً و واقع هم چیزی جز آیات و سمات و نشانه‌های ذات اقدس خداوندی نیست. ثالثاً هر علمی دینی است و هر علمی بیانگر و معرّف اسمی از اسمای الهی، پس فلسفه نیز در کنار سایر علوم، معرّف و مبین حقائق است به قدر طاقت آن فیلسوفی که فلسفه دارد، اگر آن فیلسوف امام معصوم باشد – کما اینکه جناب فارابی فرمود فیلسوف کامل امام است – فلسفه او مبین و معرّف تمام حقایق هستی است؛ از ادنی مرتبه نشئه دنیا الی اوج نشئه ملکوت و ما فوق آن که فرمودند قرآن هفت بطن بلکه هفتاد باطن بلکه هفتاد هزار بطن دارد (که البته به زعم جناب آقای حسن میلانی [نگارنده مقاله افسانه مجردات] تمامی این بطون متوغل در ماده و لاجرم در کهکشانها حاضرند). و زهرای مرضیه – سلام الله علیها ـ در دعایی طبق نقل جناب سید ابن طاووس از ایشان، فرمودند الحمدلله که در هیچکدام از مراحل و مدارج و معالی قرآن معطل نماندم (نقل به مضمون) چرا که او خود قرآن است – (انا القران الناطق) و اگر فیلسوفی مثل صدرالمتألهین (اعلی الله مقامه) فلسفه ای ارائه کند؛ آن مقدارش که فلسفه است یعنی عین دریافت عقل برهانی است، متن عقل و عقلانیت است و قس علیه بقیه فلاسفه و ایضاً فقها و متکلمان و عرفا و ... یعنی فقه معصوم است، کلام معصوم است، عرفان معصوم است؛ این فقیه و متکلم و عارف‌اند که اشتباه می کنند (تدبر، ترشد ان شاءالله).

با این توضیحات هرگز نمی‌توان با تعقل به ضد فلسفه رسید ولی ممکن است عاقلی به این نتیجه برسد که فلان فیلسوف، فلسفه اش، فلسفه نیست مجموعه اوهام است. خواننده مستحضر است که تمام سخن در مقام ثبوت است نه اثبات لذا متذکر می‌شوم که از خلط این دو مقام جداً پرهیز شود.

□ سمات: مهمترین اشتباهی که برای

آقای محسن هندی در تمامی مقاله‌شان صورت گرفته این است که ایشان فلسفه را به معنای تعقل گرفته‌اند و متوجه نیستند که فلسفه‌ای که ایشان آن را معرفی نموده‌اند که مبتنی بر عقلانیت باشد وجود خارجی ندارد!

متاسفانه هر گاه سخن از اختلاف فقها و متکلمین با فلاسفه، و به تعبیر بهتر، دین و فلسفه در میان می‌آید، مدافعان فلسفه بلافاصله دامنه سخن را به دفاع از عقل و برهان و اصالت داشتن و راهگشا بودن آن می‌کشانند! اما آیا واقعا سبب اختلاف مسائل این دو گروه همان ارزش دادن ایشان به عقل و برهان، و نفی ارزش آن از جانب مخالفان ایشان است؟!

آیا متکلمین ما که خود غالبا از بزرگ‌ترین پیشروان روش عقلانی بوده‌اند مانند شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابو صلاح حلبی، خواجه نصیر الدین طوسی[23] علامه حلی و فاضل مقداد و علامه مجلسی رحمهم الله و... در گزینش اعتقادات خود فقط متعبد به ظواهری ظنی و مشکوک بوده‌اند؟! آن هم مسائل مهمی مانند حدوث یا قدم عالم، ذاتی بودن یا حدوث اراده خداوند متعال، جبر یا اختیار در فعل انسان و خداوند، وحدت وجود و عینیت خدا با همه چیز یا فراتری او از هر شیء، و دیگر مسائلی از این قبیل که همیشه این دو گروه را در دو جبهه کاملا مخالف قرار داده است.

شما از کدام فلسفه دفاع می‌کنید؟ اگر مقصود همین فلسفه موجود و خارجی است باید گفت که این اصلا مساوی با عقلانیت نیست، فلسفه نوعی فکر است نه عقل، آنهم فکر دور از راهنمایی‌ها و هدایت های معصومین علیهم السلام.

شما می‌گویید: "اگر دریافت فیلسوف مطابق عقل باشد و منزه از شائبه خیال آن وقت پیامش متن دین است" این ادعای شما خارج از محل بحث است و ربطی به مباحث ما ندارد. چرا که فلسفه خارجی که مورد تدریس می‌باشد ربطی به عقل و عقلانیت ندارد بلکه اساسش اموری است مانند وحدت وجود و قدم عالم و جبر و صدور و... که همگی خلاف عقل و برهان و ضرورت‌های دین می‌باشد. اگر هم فیلسوفی پیدا شد که قدم عالم را قبول نکرد اصلا فیلسوف نیست.

و این که گفتید "فلسفه معصوم است" مربوط به همان فلسفه ساخته ذهنتان بود که پا را از قالب الفاظ فراتر نمی‌نهد و در عالم خارج وجود ندارد. علاوه بر این فلسفه‌ای که در یک مسأله ۷۰ قول و در مسأله دیگر ۲۵ قول و... ارائه دهد چطور معصوم است؟ معصوم قرآن است که می‌فرماید لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً.

ما در مورد دین می‌گوییم معصوم است و در آن اختلاف وجود ندارد و اگر در بین فقها هم اختلافی باشد باز هم می‌گوییم دین معصوم است اما تابعان دین معصوم نیستند لذا:

اولا خطاهایشان قابل قیاس با فلاسفه و عرفایی نیست که اصل مکتبشان باطل است.

ثانیاً اختلاف فقها مانند فلاسفه و عرفا آنقدر فاحش نیست که قائل به جبر و وحدت وجود و... شوند.

ثالثاً فقها و متکلمین اگر در جایی هم اشتباه کردند در اشتباهشان معذورند چه این که می‌گویند ما وظیفه داشتیم به مکتب وحی مراجعه کنیم و مراجعه کردیم و بد فهمیدیم اما فیلسوف که مرجع معصوم ندارد و مدعایش این است که ما خودمان فکر کردیم و به این مطلب رسیدیم! در جواب می‌گوییم شما حق نداشتید با وجود انبیا به فکر خودتان مستقلاً اعتماد کنید و نام فکرتان را هم عقل بگذارید.

این که فرموده اید چرا از فلسفه ترس دارید جواب این است که ترسمان از این است که مبادا این عقاید غیر عقلانی برای مبتدیان به اسم دین و عقلانیت رواج پیدا کند.

این که گفتید واقع هم چیزی جز آیات و نشانه‌ها و سمات ذات اقدس الهی نیست این مطلب را به دو گونه می‌توان معنی

■هندی: فلسفه مساوی بلکه مساوق با عقل و تعقل و تفکر و تدبر و تذکر و عقلانیت است وگرنه فلسفه نیست، بل باید گفت فلسفه عین دین است، چرا که عقل به عنوان حجت بالغه الهی و نبی درونی کاشف از اراده الهی در دو حوزه تکوین و تشریع است به این لحاظ هرگز بشری، در مقابل الهی نیست، بلکه یافت عقل و دریافت فیلسوف اگر عقل باشد و منزه از شائبه وهم و بازیگری خیال و دست‌اندازی حس، پیامش متن دین الهی است.

□سمات: هر گاه سخن از اختلاف فقها و متکلمین با فلاسفه، و به تعبیر بهتر دین و فلسفه درمیان می‌آید، مدافعان فلسفه بلا فاصله دامنه سخن را به دفاع از عقل و برهان و اصالت داشتن و راهگشا بودن آن می کشانند! اما آیا واقعا سبب اختلاف مسائل این دو گروه همان ارزش دادن ایشان به عقل وبرهان، و نفی ارزش آن از جانب مخالفان ایشان است؟!آیا متکلمین ما که خود غالبا از بزرگ‌ترین پیشروان روش عقلانی بوده‌اند مانند شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابو صلاح حلبی، خواجه نصیر الدین طوسی علامه حلی و فاضل مقداد و علامه مجلسی رحمهم الله و... در گزینش اعتقادات خود فقط متعبد به ظواهری ظنی و مشکوک بوده‌اند؟! آن هم مسائل مهمی مانند حدوث یا قدم عالم، ذاتی بودن یا حدوث اراده خداوند متعال، جبر یا اختیار در فعل انسان و خداوند، وحدت وجود و عینیت خدا با همه چیز یا فراتری او از هر شیء، و دیگر مسائلی از این قبیل که همیشه این دو گروه را در دو جبهه کاملا مخالف قرار داده است.چنین می‌نماید که جناب عالی تاکنون ندیده‌اید که در فلسفه می‌گویند اشیاء صادر از ذات خدایند و اشیا عین ذات خدایند و خدا عین وجود جمادات و نباتات و حیوانات است و... و الا از فلسفه ساخته ذهن خود سخن نمی‌گفتید و فلسفه را مطابق با عقلانیت نمی‌شمردید.

سمات: این که گفتید واقع هم چیزی جز آیات و نشانه‌ها و سمات ذات اقدس الهی نیست این مطلب را به دو گونه می‌توان معنی کرد. یک بار مانند فلاسفه می‌گوییم عالم واقع چیزی جز آیات و سمات و نشانه‌های ذات اقدس الهی نیست همان گونه که امواج دریا، نشانه‌های وجود دریایند این عقیده باطل است. چه این که در واقع امواج جزئی از دریا هستند و در نتیجه این عقیده، عالم اجزاء خداست کما این که بسیاری از فلاسفه تصریح کردند ما جزء خداییم و بعضی از فلاسفه ناراحت شدند و گفتند کاش ما به جای آن‌ها بودیم و تصریح به این حرف‌ها نمی‌کردیم. اما اگر مانند پیروان مکتب عقل و برهان و وحی گفتیم ما آیات و نشانه‌ها و سمات ذات اقدس الهی هستیم زیرا تمامی اشیاء و ما سوی الله مخلوقات خدا و حادث‌اند و خدا آن‌ها را بدون ماده وجودی اولیه خلق نموده است. این همان نظریه متکلمین است و هیچ کتاب فلسفی‌ای این حرف را نگفته است.

کرد. یک بار مانند فلاسفه می‌گوییم عالم واقع چیزی جز آیات و سمات و نشانه‌های ذات اقدس الهی نیست همان گونه که امواج دریا، نشانه‌های وجود دریایند این عقیده باطل است. چه این که در واقع امواج جزئی از دریا هستند و در نتیجه این عقیده، عالم اجزاء خداست کما این که بسیاری از فلاسفه تصریح کردند ما جزء خداییم و بعضی از فلاسفه ناراحت شدند و گفتند کاش ما به جای آن‌ها بودیم و تصریح به این حرف‌ها نمی‌کردیم. اما اگر مانند پیروان مکتب عقل و برهان و وحی گفتیم ما آیات و نشانه‌ها و سمات ذات اقدس الهی هستیم زیرا تمامی اشیاء و ما سوی الله مخلوقات خدا و حادث‌اند و خدا آن‌ها را بدون ماده وجودی اولیه خلق لا من شیء نموده است این همان نظریه متکلمین است و هیچ کتاب فلسفی‌ای این حرف را نگفته است.

دیگر فرمودید، اگر آن فیلسوف امام معصوم باشد... می‌گوییم این کلام مانند این است که کسی بگوید عقاید دهریان اشکالی ندارد البته اگر آن دهری‌ها امام معصوم باشند! باید بدانید که فیلسوف کسی است که قائل به قدم عالم و جبر و سنخیت و عینیت و ... می‌باشد. آیا چنین شخصی امام معصوم می‌شود؟! در حالی که معصومین علیهم السلام با این مطالب مخالفت نموده‌اند.

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

ذات او حقیقت و کنه وجود او جدایی و فراتری او از خلقش می‌باشد.[۲۴]

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

درباره هر چیزی که آن را اراده فرماید، تنها می‌گوید: "باش"، پس می‌باشد. نه به وسیله صدایی که شنیده شود، و نه به ندایی که به گوش رسد. و همانا کلام او سبحانه، فعل اوست که پیش از آن موجود نبوده است و او آن را انشا می‌فرماید و ایجاد می‌کند، و اگر قدیم بود معبود دومی بود.[۲۵]

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

مشیت و اراده از صفات افعال می‌باشند. پس هر کس معتقد باشد خداوند تعالی ازلا دارای اراده و مشیت بوده است، موحد نیست.[۲۶]

در نامه‌ای از امام رضا علیه السلام درباره حضرت آدم علیه السلام پرسیدم که آیا از جوهریت خداوند در او نشانی بود یا خیر؟ امام علیه السلام در پاسخ نگاشتند: صاحب این سؤال بر راه و روش وحی و نبوت نمی‌اندیشد و زندیق است.[۲۷]

و برای کلام خود به جمله‌ای از فارابی تمسک کردید خوب است کمی در مورد شخصیت ابو نصر فارابی تحقیق کنید که او شاگرد متی بن یونس و یوحنا بن خیلان از مستشاران رومیان و غربیان در دربار خلفای عباسی بوده که به اسم حکیم یا طبیب یا غیر آن داخل اسلام شده و سعی بر این داشته‌اند که با علوم و معارف اهل بیت علیهم السلام مبارزه کنند. همچنین او استاد اساتید موسیقی و انواع ملاهی بوده است.

از عالم جلیل القدر ملا محمد طاهر قمی قدس الله سره سوال نمودند که بیان فرمایید مذاهب فاسده باطله فلاسفه در چه زمان و به چه سبب در میان اهل اسلام شایع و متعارف شده است. و ایشان در جواب فرمودند:

«بدان رحمک الله که فلسفه پیش از زمان مامون رشید در میان اهل اسلام نبوده. در کتاب رشف النصایح مذکور است که ابو مره کندی در شام کتابی از کتابهای فلاسفه به دستش افتاد به نزد عبد الله بن مسعود که از صحابه بود آورد. عبد الله مسعود طشت و اب طلب کرد و چنان اجزاء کتاب را بشست که سواد مداد در بیاض اب ظهور یافت و تا زمان مامون اثری از کتابهای ایشان ظاهر نبود تا ان که مامون ارسطو را به خواب دید و از گفتگوی ارسطو محظوظ شد. ایلچی تعیین نمود به جانب فرنگ فرستاد و کتب فلاسفه را از پادشاه فرنگ طلب نمود. کتب را به بلاد اسلام نقل نمودند و فرمود که زبان دانان کتب را به زبان عربی نقل نمایند و چون درس خواندن و نوشتن ان کتب سبب قرب خلیفه بود بنابر این سنیان به طمع قرب و انعام خلیفه اوقات بسیار صرف فلسفه و افاده و استفاده ان کردند؛ خصوصا سنیان ماوراء النهری که بی توفیقی شعار ایشان است، سعی بسیار در تحصیل فلسفه کردند. دو کس ایشان که فارابی و ابوعلی باشند در ترویج کفرهای فلاسفه سعی بلیغ نمودند و سنیان فارابی را معلم ثانی نام کردند و ابو علی را شیخ الرئیس نامیدند. ... مریدان فارابی گفته‌اند که او ساز را خوش می‌نواخت ساز را به عنوانی می‌زد که اهل مجلس به خواب می‌رفتند و خودش به خواب نمی‌رفته این طرفه است که این فسق را مریدانش از کمال او شمرده‌اند!»

نظرات برخی بزرگان در مورد "وحدت وجود"

شما به کلام فارابی تمسک می‌کنید در حالی

www.ebnearabi.com

که شـخصیت او را برایتان اجمالا معرفی کردیم و در مقابل او اعیان دین ما می‌فرمایند:

«علامه حلی» ؛ در «کتاب کشف الحق و نهج الصدق» می‌فرماید:

«برخـی صوفیـان سـنی مذهـب گفته‌انـد: «خداوند نفس وجود اسـت، و هر موجودی همان خداسـت». و این مطلب عین کفر و الحاد است. و حمـد مر خدایی را که ما را بـه پیروی از اهل‌بیت علیهم‌السـلام ـ نه پیروی از نظرات گمراه کننده ـ فضیلت و برتری بخشید.» [۲۸]

مرحـوم علامه خویی ـ مؤلـف کتاب "منهاج البراعة در شـرح نهج البلاغة" ـ بعد از نقل مطالبی از "ابن‌عربی" و "قیصری" می‌فرمایند:

«این دو نفر در آن کتاب از این‌گونه سـخنان بسیار گفته‌اند، و انسان مهیمن و تیزبین باید تأمل و دقـت نماید کـه چگونه این دو نفـر باطل را به صورت حق جلوه داده، و کلام خداوند را با نظرات و خیالات پوچ و فاسد خویش بر طبق عقاید باطل خود برگردانده‌انـد، در حالی که پیامبر بزرگوار این چنیـن فرموده‌اند که "هر کس قرآن را بر اسـاس رأی و نظـر و دل‌خواه خود تفسـیر نماید جایگاه و نشیمن‌گاه خویش را در دوزخ آماده نموده است." به جان خودم قسـم می‌خورم که این دو نفر و پیروان آن‌ها حزب و گروه شـیطان و دوستان و همراهان بت‌پرسـتان و بندگان طاغوتند؛ هـدف و مقصود ایشـان جز تکذیب پیامبران و بینات و برهان‌های رسولان الهی، و از بین بردن پایه و اساس اسلام و ایمان، و باطل نمودن تمام شرایع و ادیان آسمانی، و رواج دادن بت پرستی، و بالا بردن سخنان کفر، و پایین کشـیدن کلمه خداوند هیـچ چیز دیگری نبوده است.» [۲۹]

«با تمام این‌ها تعجب در این است که ایشان گمان می‌کنند که خودشان موحد و عارف کاملند و دیگران در پرده مانده و حق را نشناخته‌اند! برخی از ایشان بالاتر رفته و ادعای ولایت قطبیه نموده‌اند، و برخی نیـز ادعای الوهیت و ربوبیـت کرده‌اند و گمان دارند که خدایشـان در ایشان تجلّی نموده، و در شـکل و شـمایل آنـان ظاهر شـده اسـت! "ابن‌عربـی" در فتوحاتش می‌گویـد: "خداوند بارها برای مـن تجلی نمود و به مـن گفت بندگان مرا نصیحت کن"! و بایزید بسـطامی می‌گوید: "منزهم مـن! چقدر والامرتبه هسـتم! و معبـودی جز من نیسـت". و حلاج می‌گوید: "در جبّه و لباس من جز خدا نیسـت!" و می‌گوید: "من حقم، و من خدایم!" و بعضـی از اینان کار را به انتها رسـانده و پا را از حد فراتر نهاده، با خدا خطاب می‌کند مانند خطاب کردن مولا با بنده‌اش، و این شخص کسی نیست جز "ابویزید" که "قیصری" در "شرح فص نوحی" از او نقل می‌کند که در مناجاتش به هنگام تجلّی خدا بر او [!] گفته اسـت: "ملك من از ملك تو بزرگتر اسـت! چون تو از آن منی، و من از آن تویم، پس مـن ملك تـوام، و تو ملك منـی، و تو عظیم‌تر و بزرگتـری، پس ملك من از ملك تو ـ كه خود من می‌باشم ـ بزرگتر است"!» [۳۰]

مرحوم علامه بهبهانی قدس‌سـره بعد از نقل کلام قائـل به وحدت وجود، و تمثیل آن به موج و دریا می‌فرماید:

بـدون تردید این اعتقاد کفر و الحاد و زندقه و مخالف ضروریات دین است. [۳۱]

فقیه و اصولی نامدار شـیعه شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر، به شـخصی که در دسـتش کتابی فلسفی بود فرمودند:

«به خدا سوگند حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم جز برای ابطال این خرافات و مزخرفات از جانب خداوند مبعوث نشده است»! [۳۲]

فقیه و اصولی برجسته مرحوم میرزای قمی در باره فیلسوفان می‌گوید:

«و الحاصل بالیقین، طریقه ایشـان با طریقه اسـلام مباین است... قواعد ایشان با طریقه اسلام موافقت نمی‌کند».

و از شـیخ بهایی نقل اسـت که: «آن کسی که از مطالعه علـوم دینی اعراض نماید و عمرش را صـرف فراگیری فنون و مباحث فلسـفی نماید، دیری نپاید که هنگام افول خورشـید عمرش زبان حالش چنین باشد:

تمـام عمـر با اسـلام
در داد و سـتد بـودم
کنون می‌میرم و از من
بـت و زنّـار می‌ماند»

علامه کامل و عالم بزرگ ملا محمد باقر بن محمـد باقر هزار جریبی غروی در اجازه مبسـوط خود به علامه بحر العلوم می‌فرماید:

«و او را بـر حذر مـی‌دارم از این‌که عمر عزیز خود را در علوم غلط‌انداز و تلبیسـی فلسفی صرف نماید، چرا که به درستی آن‌ها مانند سراب بقیعه‌ای است که تشنه آن را آب پندارد.» [۳۳]

■ هندی: نمی‌دانم چقدر دربـاره روایـت صحیح السـند معروف به قرب نوافل اندیشیده ایم، کار علمی به روی این روایت عرشی بنیان نتیجه اش عرفان اسـلامی اسـت. این روایـت هم از حیث سند و هم از حیث محتوا قابل قیاس با روایت "لا تنقض الیقین بالشـک" نیست.

□ سـمات: مگر کسـی دربارہ این روایت شـک داشـت؟! صحبت ما در چگونگـی معنـی کردن اسـت. ایـن روایـت می‌گویـد اگر بنده نوافل را بـه جـا آورد خداونـد بصر او می‌شود که با آن می‌بیند، به این معنی که با آن دست و پا و چشم و گوش و... جز در مسیر رضـای خداونـد قدم بر نمی‌دارد. ولی در عرفان مصطلح یونانی، دسـت و پای شـما بلکه تمامی موجـودات را اجـزای وجـود خـدا می‌داننـد و ایـن روایـت را هم این گونـه معنا مـی کنند که دسـت و پـا و چشـم و گوش شما جزئی از خدا و یـک مرتبـه از وجـود خداسـت! چـون غیر از خـدا هیچ چیـزی وجود ندارد!

سمات: مجرد به موجودی می‌گویند که زمان و مکان و قوه و فعل و... نداشته باشد لذا تمامی ماسوی الله از آنجا که مخلوقات خداوندند دارای زمان و مکان و... می‌باشند و لو این که برخی با برخی دیگر از جهت لطافت و عدم لطافت فرق داشته باشند، اما فلسفه معنای مجرد و مادی را تحریف نموده و می‌گوید مجرد یعنی موجودی که سعه وجودی داشته باشد! که در این صورت کوه هم مجرد می‌شود زیرا نسبت به سنگ‌ها و تک تک اجزایش سعه وجودی بیشتری دارد! بنابراین تجرد فلسفی امری نسبی می‌شود و خدا را هم که می‌گویند مجرد تام است به این جهت است که او را کل الاشیاء می‌دانند!

این که گفتید: به زعم جناب آقای حسن میلانی نگارنده مقاله "افسانه مجردات"...، متاسفانه مخالفان آقای میلانی و امثال ایشان هیچ گاه به متن و براهین و ادله ایشان مراجعه نمی‌کنند و نخوانده قضاوت می کنند. چه نیکو بود که شما به براهین و استدلالهای مطرح شده در مقاله افسانه وجود مجردات توجه می کردید تا بدانید که فلاسفه، عالم را حادث ذاتی و قدیم می‌دانند و علت و معلول را هم متلازم الوجود و متعاصر می‌دانند و در بطن اعتقاد به متلازم الوجود بودن خدا و خلق، معاصرت آن دو خوابیده است! و این عین زمان دار شدن خداست! لذا فلاسفه می‌خواستند عالم مجردات درست کنند ولی خدا را هم دارای زمان کردند! ما منتظر نقد علمی و استدلالی شما و هر مدافع فلسفه در مورد مقاله «افسانه وجود مجردات» هستیم.

حدیث قرب نوافل

■ نمی‌دانم چقدر درباره روایت صحیح السند معروف به قرب نوافل اندیشیده ایم، کار علمی به روی این روایت عرشی بنیان نتیجه اش عرفان اسلامی است. این روایت هم از حیث سند و هم از حیث محتوا قابل قیاس با روایت "لا تنقض الیقین بالشک" نیست. اگر این روایت زمینه تدبر و کاوش پیرامون اصل استصحاب با آن همه فروعات را فراهم می‌آورد و نتیجه اش می‌شود اصول اسلامی، چرا این روایت اینگونه نباشد؟

□ مگر کسی درباره اصل این روایت شک داشت؟! صحبت ما در چگونگی معنی کردن است. این روایت می‌گوید اگر بنده نوافل را به جا آورد خداوند بصر او می‌شود که با آن می‌بیند، به این معنی که با آن دست و پا و چشم و گوش و... جز در مسیر رضای خداوند قدم بر نمی‌دارد. ولی در عرفان مصطلح یونانی، دست و پای شما بلکه تمامی موجودات را اجزای وجود خدا می‌دانند و این روایت را هم این گونه معنا می کنند که دست و پا و چشم و گوش شما جزئی از خدا و یک مرتبه از وجود خداست! چون غیر از خدا هیچ چیزی وجود ندارد!

مجرد و مادی

■ آقای میلانی در مقاله ای که نگاشته‌اند از لحاظ فلسفی با معاضدت از نقل و قرآن به این نتیجه رسیده‌اند که خداوند مخلوق غیر مادی ندارد، عرش مادی است، حتماً استوای خداوند بر عرش نیز استوائی مادی است، رجوع مخلوقات بلکه انقلاب و بلکه صیرورت مخلوقات به سمت خدا "الیه تقلبون" "الیه المصیر" "الیه ترجعون"، مادی است، ولایت مادی است، خلافت مادی است، تعلیم اسماء به آدم مادی است، قرب رسول الله (ص) به خداوند که فرمود "دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی" مادی است. خرق حجب نور و اتصال به عز قدس و حصول فنای کلی و ... مادی است. این هم یک فلسفه است و مدعی است همه را از قرآن و سنت و عقل اخذ نموده و از سنخیت بین علت و معلول هم شباهت را فهمیده، از صدور هم تولّد را خیال کرده عیبی ندارد. این هم فلسفه است.[۳۴]

□ فلسفه اولاً به معانی واقعی قرآن و روایات کار ندارد و کسانی که آن را با وحی مخلوط کردند اشتباه دومی مرتکب گشته‌اند. روشن است که اگر شخصی دهری و مادی باشد بعد برای عقاید مادی‌گری خود چند آیه و روایت هم ضمیمه کند، ما نمی‌گوییم آقا هم اهل قرآن و روایت شدند بلکه می‌گوییم مرتکب اشتباه دومی شد که حرف‌های باطل خود را به قرآن و روایات هم چسباند!

اما این که گفتید آیا عرش مادی است؟ ما می‌گوییم آیا خداوند عرش را خلق کرده است یا نه؟ اگر مثل فلاسفه بگویید خداوند عرش را خلق نکرده بلکه ازلاً با خدا بوده است، لازمه‌اش تقارن و زمان دار شدن خداوند است، بنابراین شما هم عرش را و هم خدا را زمانی کردید، و بدیهی است هر چه که زمان داشته باشد مادی و غیر مجرد است. لذا ما خداوند را نه متلازم الوجود و مقارن و متعاصر با وجود اشیا می‌دانیم، و نه هم برای او با اشیا قبل و بعدی درست می‌کنیم. اما اگر بگویید عرش را خداوند خلق کرده است، می‌گوییم پس عرش ابتدای وجود دارد، و بقاء هم دارد، چه این که موجودیت در حادث بدون بقاء معنی ندارد، پس زمان دارد، و چیزی که زمان دارد به اعتراف تمام فلاسفه غیر مجرد و مادی می‌شود. اما این که گفته‌اید حتماً استوای خداوند بر عرش مادی است، جواب این است که اولا استوا در اینجا به معنی قدرتمندی است. ثانیاً بحث تجرد و عدم تجرد مربوط به معانی مصدریه نیست و استوا از معانی مصدری است لذا استوا نه مجرد است و نه مادی.

این که می‌گوییم موجودی مادی است یعنی

زمـان و مکان و قوه و فعـل دارد و مطلق مخلوق و ماسـوی الله این طورند چون ابتدای وجود دارند. این کـه گفتید رجـوع مخلوقات بلکـه صیرورت مخلوقات به سمت خدا و ... مادی است. می‌گوییم: فلسـفه در این موارد می‌گوید موج مال دریاست، و موج و دریا یک چیز هسـتند، ما هم همان طور که موج بـه خود دریا باز می‌گردد به خدا برمی‌گردیم! لذا ایشان خدا را نیز مادی کرده‌اند.

این کـه گفتید آیا ولایـت و خلافت و تعلیم مـادی اسـت؟ می‌گوییم ولایـت و خلافت معنی مصدری اسـت و تجـرد و عدم تجـرد در معانی مصدریه معنی ندارد. علمی را هم که به آن حضرت می‌دهند یا ماده است و یا خواص ماده را دارد. زیرا علـم حضرت آدم در زمانی حاصل شـد که در آن زمان عالم شد و قبل از آن علم نداشت، پس داخل زمان شد و در نتیجه مجرد نشد اما نه این که مانند ماده‌ای که بشـود در استکانی ریخت و آن را خورد مادی شـد، و معنی ماده صرفاً این نیست که شما پنداشته اید بلکه ماده آن است که زمان و مکان و تبدل و تغیر و قوه و فعل داشته باشد.

بایـد توجه داشـت کـه مجرد بـه موجودی می‌گویند که زمان و مکان و قوه و فعل و... نداشته باشـد لذا تمامی ماسـوی الله از آنجا که مخلوقات خداونـد دارای زمان و مکان و... می‌باشـند و لو ایـن که برخی بـا برخی دیگـر از جهت لطافت و عدم لطافت فرق داشـته باشـند، اما فلسفه معنای مجرد و مادی را تحریـف نموده و می‌گوید مجرد یعنی موجودی که سعه وجودی داشته باشد! که در این صورت کوه هم مجرد می‌شـود زیرا نسبت به سنگ‌ها و تک تک اجزایش سعه وجودی بیشتری دارد! بنابراین تجرد فلسـفی امری نسـبی می‌شود و خـدا را هم که می‌گویند مجرد تام اسـت به این جهت است که او را کل الاشیاء می‌دانند!

اما برای اینکه معنـای حقیقی صدور و ظهور و تجلی و تولد و سـنخیت بین علت و معلول را به خوبی متوجه شـوید توضیح می دهیم که فلسـفه و عرفان و اندیشـه بشـری، آفرینش را به معنای "صدور" و "پدیدارشدن چیزی از چیز دیگر" دانسته، "سـنخیت و شـباهت" خالق و مخلـوق را ملاك تصحیح رابطـه آن دو می‌انگارد و می‌گوید: "اعطا کننـده باید آنچه را که اعطـا می‌کند در ذات خود دارا باشـد، و محال است موجودی که فاقد چیزی اسـت، آن را برای دیگری بیافریند". (بدیهی است با فـرض وحدت ذات خالق و مخلـوق ـ که اهل عرفان مدعی آن هستند ـ دیگر جایی برای ادعای لزوم سـنخیت و تشـابه بین وجود آن دو ـ که آن نیز چنان که گفته شـد از پایه‌های اساسی معارف فلسفی و عرفانی است ـ باقی نخواهد ماند.)

اما مکتب وحی و برهـان، "تباین" ذاتی خالق و مخلـوق، و فراتری وجود آفریننده از شـباهت و سنخیت با مخلوق را ملاك امکان خلق و آفرینش می‌داند و می‌گوید: "هر چه در خلق باشد در خالق و آفریننده آن نیست چه اینکه مخلوق حقیقتی دارای مقدار و اجزا و قابل زیاده و نقصان اسـت، و خالق متعال ذاتی است فراتر از داشتن مقدار و اجزا".

اعتقـاد فیلسـوفان در مورد عالـم مجردات ـ یعنـی موجوداتی که بدون جزء می‌باشـند و خارج از زمان و مکانند، و واسـطه‌های صدور و تولّد اشیا از ذات خداوند قرار می‌گیرند ـ نیز اساسی ندارد، و وجـود عالم مجردات ذاتا محال بوده، اعتقاد به آن خلاف مقتضای برهان است. بر اساس بیان مذکور بطلان اعتقاد ایشـان در مورد ممکن‌الوجودی که آن را دارای وجود ازلی و قدیم می‌دانند نیز روشـن می‌گردد. چه اینکه بدیهی اسـت ماسوای خداوند متعال، همه مخلوق و دارای ابتدای وجود می‌باشند و هر چیزی که دارای ابتدای وجود باشـد مجرد از زمان نخواهد بود.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

لا یلیـق بالذی هـو خالق کل شـیء إلا أن یکـون مبائنا لکل شـیء متعالیا عن کل شـیء، سبحانه وتعالی.[۳۵]

خالق همه چیز را نمی‌سزد مگر اینکه مخالف با همه چیز، و متعالی از وجودِ همه اشیا باشد.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

کل مـا فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وکل ما یمکن فیه یمتنع فی صانعه.[۳۶]

آنچه در آفریده‌ها باشـد در آفریدگارش وجود ندارد، و هر چه در مورد خلق ممکن باشد در صانع و آفریننده‌اش ممتنع و محال است.

و همان حضرت علیه السلام می‌فرمایند:

کیـف یجری علیه ما هو أجراه، أو یعود فیه ما هـو ابتدأه، إذا لتفاوتت ذاتـه ولتجزأ کنهه ولامتنع مـن الازل معناه، ولمـا کان للبـاریء معنی غیر المبروء.[۳۷]

چگونه بر او جریان یابد آنچه خود آن را جاری فرموده اسـت، یا به او برگـردد آنچه خود او آن را

سمات: این که پرسیدید قـرب رسـول الله صلی الله علیـه و آلـه و سـلم آیا مادی اسـت یـا نه؟ می‌گوییم قـرب معنوی اسـت و مجرد بودن آن معنی ندارد، و در این‌جا به این معنی است که به رحمت و ثـواب خداوند رسـید. ایـن کـه گفتید خرق حجب و اتصال به عز قدس و حصول فنای کلـی، بایـد بدانیـد کـه فنـای کلـی از مهملاتی اسـت کـه بـر اساس افکار یونانی‌ها سـاخته شده اسـت. چه این که فنـای کلـی در مذهـب ایشـان بـه ایـن معنیٖ است که موجودات مثلا حیوان آنچنـان در ذات خـدا فانی شـود کـه با ذات خدا یکی شـود که اشـکالات آن بر اساس مکتـب وحـی و برهـان واضح است.

امام رضا علیه السلام اعتقاد به سنخیت بین خالق و مخلوق را کاملا بر خلاف تفکر دینی، و مبائن با سنّت وحی معرفی می‌فرمایند؛ یونس بن عبدالرحمن گوید: در نامه‌ای از امام رضا علیه السلام درباره حضرت آدم علیه السلام پرسیدم که آیا از جوهریت خداوند در او نشانی بود یا خیر؟ امام علیه السلام در پاسخ نگاشتند: صاحب این سؤال بر راه و روش وحی و نبوت نمی‌اندیشد و زندیق است.

آفریده است؟ در این صورت ذاتش دارای اجزای متفاوت شده و ازلیتش محال می‌گردید، و خالق را معنایی جز مخلوق‌بودن باقی نمی‌ماند.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

إن اللّه تعالی خلو من خلقه وخلقه خلو منه، وکل ما وقع علیه اسم شیء فهو مخلوق ما خلا اللّه.[۳۸]

خداوند متعال خالی از خلق خویش، و خلق او خالی از وجود خداوندند، و هر چیز که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است به جز خداوند.

و امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

الدال علی وجوده بخلقه، وبحدوث خلقه علی أزلیته، وباشتباههم علی أن لا شبه له ... فالحجاب بینه وبین خلقه لامتناعه مما یمکن فی ذواتهم، ولامکان ذواتهم مما یمتنع منه ذاته، ولافتراق الصانع والمصنوع، والرب والمربوب، والحاد والمحدود.[۳۹]

آفرینش را دلیل بر وجود خود قرار داد، و به حدوث خلق بر ازلیت خود، و به همانندبودنِ آن‌ها بر همانند نداشتن خویش دلالت نمود، پس حجاب بین او و خلقش از این است که هر چه در ذات خلق ممکن باشد، در ذاتِ او ناممکن، و هرچه در ذات او غیرممکن باشد در ذات خلق ممکن است. و از این جهت است که باید بین صانع و مصنوع، و آفریدگار و آفریده شده، و محدود کننده با محدود فرق و تفاوت باشد.

امام رضا علیه السلام اعتقاد به سنخیت بین خالق و مخلوق را کاملا بر خلاف تفکّر دینی، و مبائن با سنّت وحی معرفی می‌فرمایند؛ یونس بن عبدالرحمن گوید:

در نامه‌ای از امام رضا علیه السلام درباره حضرت آدم علیه السلام پرسیدم که آیا از جوهریت خداوند در او نشانی بود یا خیر؟ امام علیه السلام در پاسخ نگاشتند: صاحب این سؤال بر راه و روش وحی و نبوت نمی‌اندیشد و زندیق است.[۴۰]

سخن فیض کاشانی

■ در نقد و بررسی سخن فیض – رحمه الله علیه – باید گفت اولاً حدیث شریف ثقلین را که جناب ایشان به آن تمسک فرموده‌اند جُل فلاسفه به آن اعتقاد راسخ دارند.

□ ما هم معتقدیم که فلاسفه شیعه به این مطالب اعتقاد راسخ دارند اما از وقتی که چشم باز کردند با حرف‌ها و اصطلاحات فلاسفه انس گرفتند و در آخر از سر غفلت و لشبهة حصلت لهم در صغریات مباحث مطالبی را پذیرفتند که ثقلین به شدت با آن مخالفند.

■ ثانیاً فرموده‌اند "دریوزگی علم در امم سالفه" بله ما دریوزگی را نمی‌پذیریم

□ ما با شما بحث لفظی نداریم. با وجود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام اگر کسی کتابهای یونانی‌ها و ... را بخواند این دریوزگی است. چه اسم آن را بیاورید یا نه. خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود به تورات و انجیل هم حق نداریم مراجعه کنیم .

■ بله دریوزگی بسیار چیز بدی است حتی نسبت به علامه مجلسی و خود جناب فیض فضلا از امم سالفه . فرموده‌اند "استبداد به عقول ناقصه" بله استبداد به عقول ناقصه که کسی خیال کند

■ ما معتقدیم "خذ العلم و لو من عند اهل النفاق، و لو من عند اهل الضلال، و لو من عند اهل الشرک"،اما "خذ العلم" و در عین حال "کونوا نقاد الکلام" ما ناقد کلامیم نه دریوزه.

□ اولا چنین روایتی نداریم. روایت خذ الحکمة است نه علم و حکمت غیر از علم است. حکمت در این روایات ناظر به مطالب حاوی نصیحت و پند است نه علم. علم به استناد دهها روایت فقط نزد اهل بیت علیهم السلام است، از جمله این روایت مشهور از امام باقر علیه السلام که شرقا او غربا فوالله لا تجدان علما صحیحا الا شیئا خرج من عندنا اهل البیت.

ثانیاً بر فرض هم که چنین روایتی باشد ولی شما از یونانی‌ها علم اخذ ننموده اید. آیا وحدت وجود و جبر و تشبیه و سنخیت و عینیت بین خالق و مخلوق علم است؟

چطور شما ناقد کلام هستید و حال آنکه ملاصدرا می‌گوید من خودم علت و معلول را دو تا می‌دانستم اما وقتی حرف‌های ابن عربی را دیدم آن را پذیرفتم، چون مبنای معتقدات آن‌ها بر کشف است![۴۱]

■هیچ فیلسوفی هم قائل به استبداد نیست و هماره فلاسفه بزرگ اسلامی از نور عقل استضائه می‌جویند چرا که خود نقل و وحی به آنها آموزش داد که "اطلبوا العلم و لوبالصین" و "الحکمة ضالة المومن" و مانند آن.

□ در باره روایت اطلبوا العلم و لو بالصین و معنای مشهور و غلط آن که جنابعالی هم به

آن معنا متمسک شده اید طی مقاله ای در شماره پیشین سمات توضیح داده ایم. حکمت هم به معنی فلسفه نیست. این هم از فضاسازی‌های باطل فلسفه است که گفتند حکمت یعنی فلسفه. و ضمنا در باره مفاد روایاتی از این دست نیز در مقاله اخیر الذکر توضیح داده ایم.

■ خود جناب ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را با توسل به ساحت مقدسه فاطمه معصومه (سلام الله علیها) استفاضة نمود و به آن بالید ؛ آن بزرگوار با پای پیاده از کهک به قم می‌رفت (نمی دانم می‌دانید چه مقدار مسافت است ؟) تا حل یک مشکل فلسفی را از بی بی فاطمه معصومه (سلام الله علیها) دریافت کند. لذاست که امام – رضوان الله تعالی علیه – ملاصدرا را قدوه عرفاء شامخین می‌داند و این هرگز نتیجه اش استبداد به عقول ناقصه نیست و نخواهد بود.

□ مگر اشکال ما به فلاسفه این بود که این‌ها به حرم نمی‌رفتند؟ وانگهی اگر کسی به حرم رفت و بعد حرف باطلی زد، باید بگویی از حضرت معصومه سلام الله علیها گرفته است! حل مشکل امثال ایشان را از اهل بیت علیهم السلام قبل از به حرم رفتنشان در کتاب و سنت فرموده بودند و هم به ایشان فرموده بودند که با وجود اهل بیت علیهم السلام حق نداری به شخص دیگری مراجعه کنی.

فلسفه و معاد

■ جناب آقا علی مدرس زنوزی از اجله حکمای معاصر و از مروجان حکمت متعالیه در رساله ای که درباره معاد جسمانی دارند و در آن با استناره از روایت معجز نظام حضرت امام صادق (ع) به اثبات معاد جسمانی می‌پردازند البته به سبک مخصوص خود، می‌فرمایند اگر کسی معاد جسمانی را نپذیرد نه تنها فیلسوف و عاقل نیست بلکه دیوانه است، چون خود او با استفاده از فتوای قطعی عقل نیازش به نقل (که البته آنهم عقل ممثل است) را اثبات می‌کند آنگاه چنین کسی چگونه ممکن است خود بیاید در مقابل نقل بایستد.

□ وقتی ملاصدرا می‌گوید معاد انشای نفس است و نفس هم مجرد است چه حکم می‌کنید؟! شما لابد می دانید که بسیاری از مریدان و موافقان ملاصدرا و فلسفه اش، معاد او را به دلیل تقابل صریحش با معاد قران نمی پذیرفتند و یا حد اقل به آن اشکال جدی داشتند. از جمله شهید مطهری، مرحوم آقای طباطبایی و نیز امام خمینی (ره).[42] ملا صدرا اساسا برای بهشت و جهنم وجود عینی خارجی قائل نیست و نعمت و عذاب را از مقوله ادراک می داند و همین امر موجب ردّ امام خمینی بر وی در کتاب چهل حدیث شده است. امام در چهل حدیث می نویسد: «صدرالمتألهین، رضوان‌الله علیه، را در این مقام بیانی است که مبنی بر آن است که نفس ادراک ملایم و منافر، جنت و نار است و علوم از ملایمات نفس، و جهل از منافرات آن است، و این مخالف با نظریه خود آن بزرگوار است در مسفورات حکمیه خود بر رد شیخ غزالی که او را مسلکی است که جنات و دوزخ را به لذات و آلام حاصله در نفس حمل کرده و وجود عینی آن‌ها را منکر شده است، چنانچه از او منقول است و این مذهب با آن‌که مخالف برهان حکماست، خلاف اخبار انبیاء و کتب سماویه و ضرورت جمیع ادیان است؛ و حضرت فیلسوف عظیم‌الشأن او را رد و خیالش را ابطال فرموده، ولی شبیه آن معنی را خود آن بزرگوار در این مقام فرموده، گرچه اصل مسلك غزالی را انکار دارد و در هر صورت، این کلام در نظر قاصر صحیح نیاید.»[43]

■ امام صادق (ع) به ابوبصیر فرمودند: روایت در مورد رؤیت خدا را جایی نقل نکن (که بعضی جهله از آن رؤیت ظاهری می‌فهمند)

□ دقیقاً همین طور است چنانچه فلاسفه و عرفا به همان معنای باطل تأویل کردند و گفتند هر سنگ و چوب و... خداست و هر که این‌ها را ببیند وجوداً خدا را رؤیت کرده است

■ امام سجاد (ع) در شعر منسوب به ایشان می‌فرمایند اسراری از توحید می‌دانم که اگر بگویم خونم را حلال می‌دانند.

□ این روایت از مجعولات عرفا است، مضافاً بر این که ما شکی نداریم که اسراری از توحید نزد اهل بیت علیهم السلام است که اگر می‌گفتند خون ایشان را می‌ریختند. از جمله آن، بطلان وحدت وجود می‌باشد. مثلاً هشام بن حکم کسی بود که از دست خلفای عباسی فراری بود، زیرا ضد فلسفه و عرفان و وحدت وجود بود؛ لذا برامکه سعایت او را می‌کردند و در غربت از دنیا رفت.

■ و باز همین وجود مقدس می‌فرمایند در آخر الزّمان اقوام متعمقی می‌آیند که آیات ابتدایی سوره حمد [حدید] و سوره توحید برای

■هندی: خود جناب ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را با توسل به ساحت مقدسه فاطمه معصومه (سلام الله علیها) استفاضة نمود و به آن بالید ؛ آن بزرگوار با پای پیاده از کهک به قم می‌رفت تا حل یک مشکل فلسفی را از بی بی فاطمه معصومه (سلام الله علیها) دریافت کند. لذاست که امام – ره – ملاصدرا را قدوه عرفاء شامخین می‌داند و این هرگز نتیجه اش استبداد به عقول ناقصه نیست و نخواهد بود.

□سمات: مگر اشکال ما به فلاسفه این بود که این‌ها به حرم نمی‌رفتند؟ وانگهی اگر کسی به حرم رفت و بعد حرف باطلی زد باید بگویی از حضرت معصومه سلام الله علیها گرفته است! حل مشکل امثال ایشان را اهل بیت علیهم السلام قبل از به حرم رفتنشان در کتاب و سنت فرموده بودند و هم به ایشان فرموده بودند که با وجود اهل بیت علیهم السلام حق نداری به شخص دیگری مراجعه کنی.

هندی: امام سجاد (ع) در شعر منسوب به ایشان می‌فرمایند اسراری از توحید می‌دانم که اگر بگویم خونم را حلال می‌دانند.
سمات: این روایت از مجعولات عرفا است، مضافاً بر این که ما شکی نداریم که اسراری از توحید نزد اهل بیت علیهم السلام است که اگر می‌گفتند خون ایشان را می‌ریختند. از جمله آن بطلان وحدت وجود می‌باشد. مثلا هشام بن حکم کسی بود که از دست خلفای عباسی در فرار بود زیرا ضد فلسفه و عرفان و وحدت وجود بود لذا برامکه سعایت او را می‌کردند و در غربت از دنیا رفت.

آنهاست.

□ باز هم این روایت را غلط معنی کردید. چه این که مضمون این روایت بلکه صریحش این است که خداوند متعال این آیات را فرستاده است برای کسانی که در آخر الزمان می‌آیند و حرف‌های نادرستی بر اساس تعمق و فکرشان در باب توحید می‌گویند و در نهایت می‌گویند هر موجود و ... خداست و شیطان هم اسم یا مضل خداست چون یک مرتبه از ذات خداست! پس روایت بر اساس انچه در کتاب شریف کافی امده[۴۴] این است که از امام سجاد علیه السلام در باره توحید سوال شد، فرمودند که در آخر الزمان انسان هایی متعمق (یعنی کسانی که بیش از حد معمول تدبر و ریشه یابی می‌کنند) وجود دارند از این رو سوره قل هو الله احد و ایاتی از سوره حدید تا و هو علیم بذات الصدور را نازل کرد پس هر کس برای خدا شناسی غیر از این جوید (یعنی از حد معمول تجاوز کرده متعمق شود) هلاک می‌شود.

امیر المومنین علیه السلام فرمود الکفر علی اربعة دعائم علی التعمق... فمن تعمق لم ینب الی الحق.[۴۵]

کفر بر چهار ستون استوار است، بر تعمق... پس ان کس که به دنبال تعمق رفت به حق نرسید.

و آن حضرت در خطبه ۹۱ می‌فرمایند: خداوند ترک تعمق انها (راسخین در علم) در بحث از کنه و ذات خودش را که بر انها واجب نفرموده راسخ بودن در علم نامیده است پس به همین مقدار بسنده کن و خدا را با میزان عقل خود ارزیابی مکن تا از هلاک شوندگان نباشی.

■ جناب شیخ انصاری فلسفه نخوانده بودند؛ رساله سیر و سلوک منسوب به جناب سید بحرالعلوم را ملاحظه بفرمائید . ایشان صوفی نیستند؟ (البته از محققین صوفیه!)

□ ما و حتما جنابعالی و هر فرد شیعه، جز برای ۱۴ معصوم علیهم السلام برای احدی قداست و عصمت قائل نیستیم. فقها و علمای ما از این حیث که همگی تابع معصومینند بزرگوارند اما هر گاه خطایی کرده باشند ما اشتباهشان را نمی‌پذیریم، و در مورد شیخ انصاری هم فلسفه دانستن، غیر از قبول آن و فیلسوف شدن و اعتقاد به فلسفه است. علاوه بر این که مخالفت شیخ رحمه الله با عقاید فلاسفه و عرفا و اصول مبانی ایشان آشکار است. مرحوم شیخ مرتضی انصاری می‌فرمایند:

«هر گاه که از دلیل نقلی قطع حاصل شد، مانند قطعی که از اجماع همه شرایع بر حدوث زمانی عالم حاصل شده است، دیگر ممکن نیست که به موجب دلیل عقلی مانند محال بودن تخلف اثر از موثر نیز قطع به خلاف آن حاصل گردد، و اگر هم صورت برهانی از آن حاصل شد، شبهه‌ای واهی در مقابل مطلبی بدیهی خواهد بود.»[۴۶]

■ جملات شیخ بهائی و ایضاً علامه مجلسی اول را در مدح و ثنای جناب سنائی و عطار ومولوی شنیده اید؟

□ آنچه را که نسبت به مجلسی اول گفته‌اند اصلا ثابت نیست. نیز خوب است جملات و اشعار شیخ بهایی را در رد فلسفه و عرفان ببینید، و از همه مهمتر این که احوال و عقاید عطار و مولوی را که برخی آنها را اولیای عرفان می دانند، از زبان خودشان بشنوید:

عطار در کتاب "منطق الطیر"می سراید:

در مناقب ابی بکر :

خواجه اول که اول یار اوست
ثانی اثنین اذ هما فی الغار اوست
صدر دین صدیق اکبر قطب حق
در همه خیر از همه برده سبق...

در مناقب عمر بن خطاب:

خو

اجه شرع افتاب جمع دین
ظل حق فاروق اعظم شمع دین

ختم کرده عدل و انصافش به حق
در فراست برده بر وحیش سبق

انک حق طاها بر او خواند از نخست
تا مطهر شد ز طاها و درست

انک دارد در صراط اول گذر
هست او از قول پیغمبر عمر ...

در مناقب عثمان:

آنکه غرق قدس و عرفان امده است
صدر دین عثمان عفان امده است.

شناخت مولوی و شمس تبریزی

صوفیان و عارفان با نهان داشتن چهره واقعی خود در پس پرده فریبنده "ولایت" و "تصرف در

شـؤون هسـتی" ـ در صورتی که به اعتراف خود ایشـان، صدور ایـن امور از هر مرتـاض ملحدی ممکن است ـ فرهنگ "توحید" و "نبوّت" و "امامت" و "ولایت" و "عبادت" و "مسؤولیت" و "روشن‌گری" مکتب قرآن و وحی را تحریف کردند، و به جای آن "وحدت وجود" و "جبر" و "کهانت" و "بی‌مسؤولیتی" و "اباحی‌گری" و "رقص" و "سماع" و... را به ارمغان آوردند!

"شمس تبریزی" می‌گوید:

اگر از تو پرسـند که مولانا را چون شـناختی؟ بگـو: از قولـش می‌پرسـی: «إنما أمـره إذا أراد شـيئاً أن يقول له كن فيكـون»[۴۷]، و اگر از فعلش می‌پرسـی: «كل يـوم هـو في شـأن»[۴۸] و اگر از صفتش می‌پرسـی: «قل هـو الله احد»[۴۹]، و اگر از نامش می‌پرسـی: «هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشـهادة هو الرحمن الرحيـم»[۵۰]، و اگر از ذاتش می‌پرسـی: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير[۵۱]»[۵۲].

و "مولوی" گوید:

پـیـر مــن و مـراد مــن،
درد مــن و دوای مــن
فـاش بگفتـم ایـن سـخن،
شـمس مـن و خـدای مـن[۵۳]

نیـز "محمّد" فرزند "ملک داد" شـاگرد "ابوبکر سلّه‌باف" معروف به "شمس تبریزی" مدعی است:

بـا محمّد [صلـی الله علیه و اله و سـلم] جز به اخـوّت (برادری ـ برابـری) نمی‌زیم! بر طریق اخوّت و برادری می‌باشم! زیرا فوق او کسی هست، آخر خدای (که از میان) نرفت. وقتی باشد که ذکر بزرگی‌شـان کنم (آن‌ها را به بزرگی یاد کنم) لکن از روی حرمت (احترام گذاشتن) باشد و تعظیم، نه از روی حاجت![۵۴]

آری چنیـن اسـت مقامات اولیـای تصوّف و عرفـان، که خود را حتی بـه پیامبر اکرم صلی الله علیـه وآله وسـلم ـ که به تکریم و بزرگداشـت و فضـل الهی کلمه مقدس "کن فیکون" هم نیازمند مشیت و رضای اوست ـ محتاج نمی‌دانند!

"شـمس تبریـزی" مقـام معرفـت و خوف و خشـیت برترین بانوی خلقت و یکتا کفو امیر عالم آفرینش، حضرت فاطمه زهرا علیهاالسلام را خوار و پست شـمرده، می‌گوید: «مردم را سخن نجات خوش نمی‌آید، سـخن دوزخیان خـوش می‌آید... لاجرم ما نیز دوزخ را چنان بتفسانیم[۵۵] که بمیرد از بیـم! فاطمه رضی الله عنها عارفه نبود، زاهده بود. پیوسته از پیغمبر حکایت دوزخ پرسیدی.»[۵۶]

آری، این است مقامات ادّعایی عارفان واصل و پیران تصوّف و عرفان! و این است علایم واضح و آشکار عداوت و دشمنی ایشان با پاکان آفرینش، تا دیگر هرگز کسی جسارت‌های بی‌شرمانه آنان را حمل بر تقیه نکند، و ایشـان را از شـیعیان آل الله به شمار نیاورد!

دلداده شـمس تبریزی "خلیفـه دوم" را ـ که خود فریـاد می‌زد: "تمامی مردمان از عمر داناترند، حتی زنان پرده‌نشـین!" ـ "سـایه خداوند" و "معلم علـوم و معارف" می‌داند؛ امّـا خزینه علم خداوند و بـاب علم پیامبر صلوات الله علیهما و آلهما را تنها پهلوانی می‌شـمارد که محتاج راهنمایی عاقلان و پیران راه می‌باشـد و او را از نفاق برحذر می دارد! او می‌گوید:

گفـت پیغمبـر علـی را کای علی
شـیر حقـی، پهلـوان پـر دلـی
لیـک بر شـیری مکن هـم اعتمید
انـدر آ در سـایه نخـل امیـد
انـدر آ در سـایه آن عاقلـی
کـش ندانـد بُـرد از ره ناقلـی
ظـل اوانـدر زمین چون کـوه قاف
روح او سـیمرغ بـس عالـی طواف
گـر بگویـم تـا قیامـت نعـت او
هیـچ آن را مقطـع و غایـت مجو
چون گرفتی پیر، هین تسـلیم شـو
همچو موسـی زیر حکـم خضر رو
صبر کن بـر کار خضـری بی‌نفاق
تـا نگویـد خضـر رو هـذا فـراق
چون گـزیدی پیـر، نازک‌دل مبـاش
سسـت وریزنده چـو آب و گل مباش[۵۷]

پیـر قونیـه ـ مطابق بـا مکتب سـایر جبری مسلکان عامه ـ "ابن ملجم" شکافنده شریان‌های مقدس خون خدا را، آلت حق می‌شـمارد، و بزرگ جنایت او را ـ که روی تاریخ بشـر را سـیاه کرده اسـت ـ غیر قابل طعن و ملامت می‌داند! شگفتا! کار انحـراف و دروغ‌پردازی و باطل‌سـرایی او به آن‌جا رسـیده اسـت که به هـواداری از خوارج و نواصـب، در عالم خیال‌بافی و عداوت و دشـمنی آشکار خویش با مظلومان معصوم، از زبان امیرعالم

صوفیان و عارفان با نهان داشتن چهره واقعی خود در پس پرده فریبنده "ولایت" و "تصرف در شؤون هستی" ـ در صورتی که به اعتراف خود ایشان، صدور این امور از هر مرتاض ملحدی ممکن است ـ فرهنگ "توحید" و "نبوّت" و "امامت" و "ولایت" و "عبادت" و "مسؤولیت" و "روشن‌گری" مکتب قرآن و وحی را تحریف کردند، و به جای آن "وحدت وجود" و "جبر" و "کهانت" و "بی‌مسؤولیتی" و "اباحی‌گری" و "رقص" و "سماع" و... را به ارمغان آوردند!

شمس تبریزی می‌گوید: اگر از تو پرسند که مولانا را چون شناختی؟ بگو: از قولش می‌پرسی: «إنما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون»، و اگر از فعلش می‌پرسی: «کل یوم هو فی شأن» و اگر از صفتش می‌پرسی: «قل هو الله احد»، و اگر از نامش می‌پرسی: «هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب والشهادة هو الرحمن الرحیم»، و اگر از ذاتش می‌پرسی: «لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر».

وجود خطاب به "ابن ملجم" می‌سراید:

من همی گویم برو جفّ القلم
زان قلم بس سرنگون گردد علم
هیچ بغضی نیست در جانم ز تو
زان که این را من نمی‌دانم ز تو
آلت حقی تو، فاعل دست حق
کی زنم بر آلت حق طعن و دق
لیك بی‌غم تو، شفیع تو منم
خواجه روحم نه مملوك تنم[58]

■ آقا شیخ محمد حسین غروی اصفهانی معروف است که می‌فرموده به دنبال کسی می‌گردم که اسرار کتاب اسفار را برایم بگوید.

□ اگر ایشان صدها سال دیگر هم دنبال کسی بگردند که اسرار کتاب اسفار را برایشان بگوید پیدا نخواهند کرد چون شما مبنی را بر این گذاشته‌اید که کتاب اسفار که عقایدی چون وحدت وجود و جبر و تشبیه و سنخیت و تساوی انسان کامل با امام معصوم علیه السلام و ... را ارائه می‌دهد، حق است! خوب معلوم است هیچ گاه کسی را پیدا نمی‌کنید که بتواند ثابت کند این‌ها حق است ولی اگر یک لحظه به این مطالب به عنوان مطالبی که ممکن است باطل باشد نگاه کنید، آن‌گاه همه اسرار برایتان واضح می‌شود.

■ کتاب زمزم عرفان را بخوانید درباره زندگی آیت ا... بهجت تا نظر ایشان را درباره فلاسفه و عرفان بدانید. ایشان فقیه نبوده اند؟!

□ آیت الله بهجت خواندن فلسفه و عرفان را قبل از اجتهاد در کلام و عقلانیت مکتب وحی و برهان جایز نمی‌دانستند لذا ایشان خواندن فلسفه را خطرناک می‌دانستند مگر بعد از اجتهاد در علم کلام و تصحیح اعتقادات.[59] و به کسی که قبل از کلام می‌خواست فلسفه بخواند فرمودند: آقا می‌خواهد برود کافر شود!

■ بله بعضی فقها مطالبی فرموده‌اند، شاید اشتباه فرموده باشند. راستی امام را فقیه می‌دانید؟! البته ایشان خیلی گله مند بودند از این که احیاناً اگر فرزند ایشان از لیوانی آب می‌نوشیده – آن فقهایی که به زعم شما صداشان در نمی‌آمده[60] آن را آب می کشیدند و احیاناً نجس می‌دانستند، می‌دانید شهید مصطفی خمینی را می‌گویم، خوب پدر و پسر فیلسوف بودند، نمی‌دانم نظر شما درباره گفتار آن فقهایی که ایشان را نجس می‌دانستند چیست؟ کتاب آداب الصلوة و سرالصلوة و حتی چهل حدیث با چه مبنائی نگاشته شده است؟ در کتاب مصباح الهدایه تفکر جناب محی الدین موج نمی‌زند؟ شما مصباح الهدایه امام را از کتب ضاله می‌دانید؟ البته امام معصوم نبوده، ممکن است اشتباهاتی هم داشته باشند اما اگر ایشان متأثر از محی الدین مطالب عرفانی شان را می‌نگارند اگر از ایشان سؤال شود خواهند گفت محی الدین را از معصومین (علیهم السلام) بالاتر می‌دانند ؟! همین مقدمه وصیتنامه امام که چاپ فرموده اید، خصوصاً بخش عربی آن، اصطلاحات محی الدینی است یا نه؟ قلم ایشان قلم صوفیانه است یا نه؟ اما اگر از ایشان بپرسید هرچه محی الدین گفته درست است خواهند فرمود مگر تعلیقات مرا بر فصوص ندیده ای؟ خوب ایشان در بعضی مواضع ماتن و شارح را نقد می‌فرمایند، اما معتقدند نکات بسیار قابل استفاده ای در کلمات ایشان یافت می‌شود که در کلمات دیگران نیست – حال باید گفت ایشان معاذالله علم را از متصوفه اخذ کرده و به قرآن و سنت بی اعتنا بوده‌اند؟

□ اولاً امام راضی نیستند که شما حرف‌های ایشان را به عنوان وحی آسمانی نگاه کنید. تمام فقهای ما افتخارشان این است که کلامشان به کتاب و سنت و عقل ارجاع داده شود. در فضای علمی سعی کنید از این چاشنی‌ها استفاده نکنید. و ثانیاً هیچ کس از فقیهان شیعی کسی را به شخصه بدون دلیل قطعی شخصی، کافر یا نجس ندانسته‌اند بلکه اگر کسی خلاف قرآن و اسلام هم بگوید اما ملتفت نباشد که گفته اش خلاف قرآن و ضرورت دین است، نجس و کافر نمی‌شود، و اگر هم کسی در مورد کفر و نجاست خلاف این مطلب را بگوید، قاعده فقهی را مراعات نکرده است .

پاره ای از عقاید ابن عربی

و نیکوست کمی در مورد شخصیت ابن عربی بیشتر مطالعه کنید.

"ابن‌عربی" بر این پندار است که:

شخص او دارای مقام "ختم ولایت"، و از تمامی انبیا و اولیا بالاتر می‌باشد![61]

و آنچه خاتم انبیا و سایر پیامبران به واسطه فرشته از خداوند دریافت داشته‌اند، او بدون واسطه از خداوند گرفته است![62]

ابوبکر، عمر، عثمان، عمر بن عبد العزیز و متوکّل دارای مقام خلافت ظاهری و باطنی

بوده‌اند![۶۳]

در شـــهود وی، مقام ابوبکر و عمر و عثمان از امیرالمؤمنین علیه السلام برتر بوده است![۶۴]

پیامبـــر احدی را به عنـوان خلیفه خود تعیین نفرموده است.[۶۵]

حضرت ابوطالب علیه السلام کافر از دنیا رفته است.[۶۶]

شیعیان اهل بیت علیهم السلام گمراه و گمراه کننده و گول‌خورده شیطان بوده، و دشمنی ایشان با دشــمنان اهل بیت علیهم السلام از خدعه‌های شیطان در مورد ایشان می‌باشد.[۶۷]

در کشف و شهود، حقیقت شیعیان مانند خوک دیده می‌شود![۶۸]

حق را دو بار در خواب دیدم که به من می‌گفت: بندگان مرا به سوی خیر راه بنمای![۶۹]

■ در روایتی از معصوم (ع) بعد از تبیین این که خداوند "لا حـدله" است، می‌فرماید "لشهاده العقول ان کل محـدود مخلـوق" که دقیقــاً یک برهان فلسفـی اسـت. اگر خداوند محـدود باشد لازم آید مخـلوق باشــد، لکـن التـالی باطل فالمقدم مثله، نتیجه آن که خداوند محدود نیست.

□ مگــر ایــن روایت برهانی، جبـر و وحدت وجود و تشبیه و سنخیت و عینیت را اثبات می‌کند؟ و نفـی وجود خالق می‌کند؟ چه این که اگر برهان فلســفی باشد باید این کارها را بکند. پس این یک برهان کلامی است. ضمن این که خداوند محدود نیســت و غیر از اشــیاء محدود است چه ربطی به فلسفه دارد؟ بلکه این از بدیهیات کلام و عقلانیت مکتب وحی و برهان اســت. اما اگر منظورتان این اســت که خدا نامتناهی است، اشکالات آن واضح و آشــکار است. (برای توضیح بیشتر پیرامون غلط بودن اطلاق صفت نامتناهی در مورد خداوند متعال به مقاله بخش نقد کتاب در همین شــماره مراجعه فرمایید)

■ از علی ابن ابیطالب علیه السلام است که داخل "فی الاشــیاء لا بالممازجــه و خارج عنها لا بالمباینه" خوب چگونه موجودی هم داخل اســت و هم خارج.

□ بیاییــم کلام و عقلانیــت مکتب وحی و برهــان بخوانیم تا معنای صحیــح آن را بفهمیم. فلســفه می‌گوید معنای روایت این اســت که خدا ظاهر و باطن اشــیا اســت و مجموعــه همه چیز به طور نامتناهی خداســت! ولــی اهل بیت علیهم السلام این گونه معنا کردند که چون خداوند ذاتی اســت فراتر از اشــیا، و هیچ‌گونه اتحادی با اشیاء نــدارد، لذا چون ســلب نقیضین در ظاهر شــده به این معناســت که خداوند چون جسم نیست قابلیت اتصاف به دخول یا خروج را ندارد.

■ اگــر علی ابــن ابیطالب امام الفلاســفه و العارفیــن می‌فرمایند توحیده تمییــزه عن خلقه و بینونته بینونة صفة لا بینونة عزلة یعنی چه؟

□ یعنی خداوند تبارک و تعالی غیر از خلقش اســت؛ یعنی وصف و صفت خداوند با خلق مباین اســت نه این که رابطه‌شــان را موج و دریا بدانی؛ اما فلاسفه می‌گویند بینونت ما با خدا مثل بینونت صفــت با موصوف اســت. مانند مایــع بودن آب و خود آب! در حالی که امیر المؤمنین علیه الســلام نفرمودند بینونت صفــت و موصوف بلکه فرمودند بینونــت صفت، یعنــی صفت خدا بــا صفت خلق بینونت دارد، یعنی خدا ذاتی است بدون جزء و کل و زمان و مکان، و بدون شکل و صورت و صعود و نزول و ... در حالی که خلق او این‌ها را دارند.

لا بینونة عزله: یعنی خیال نکنید خداوند مانند طلا در سنگ طلا اســت که می‌توان آن را جدا و خارج کرد، بلکه خداوند ذاتی است که صفتش آن است که او را مباین و جدای از اشیاء کرد. چه این که ذاتی که زمان و مکان و.. ندارد نه از اشیاء جدا می‌شود و نه به آن‌ها می‌چسبد.

■ نفی بینونــت عزلی و اثبات بینونت وصفی به چه معناســت؟ کمال التوحیــد نفی الصفات عنه چه معنایی دارد؟

□ یعنی خلق خدا صفت دارد، یا نزدیک است یا دور، یا ســخت اســت یا نرم یا ... و خداوند هیچ کدام از این‌ها را ندارد نه اینکه مانند فلاســفه که بگوییم خداوند عین اشیاست، لذا تمام اشیاء صفات اویند!

■ یعنی خدا صفت ندارد؟

□ بله قطعاً خدا صفت ندارد زیرا صفت یعنی حالت و چگونگی، اما صفت به معنای این که خدا ذات علم و قدرت می‌باشــد نه اینکه مانند خلقش دارای صفات باشــد. در این موضوع بحث دقیقی است که از حوصله این مقال خارج است.

■ در ضمن به آقای غرویان باید یادآور شــد آقای فیاضی هــم قائل به اصالــت وجودند لیکن ماهیت را حد وجود نمی‌دانند بلکه معتقدند ماهیت به عین وجود حقیقةً در خارج موجود است، هماطور

شــمس تبریــزی مقام معرفــت و خــوف و خشــیت برترین بانوی خلقــت و یکتا کفــو امیر عالــم آفرینش، حضرت فاطمه زهرا علیهاالسلام را خوار و پست شمرده، می‌گوید:«مردم را سخن نجــات خــوش نمی‌آید، ســخن دوزخیان خوش می‌آیــد... لاجــرم ما نیز دوزخ را چنان بتفسانیم که بمیــرد از بیم! فاطمه رضــی الله عنهــا عارفه نبود، زاهده بود. پیوسته از پیغمبر حکایت دوزخ پرسیدی.»

■هندی: آقا شیخ محمد حسین غروی اصفهانی معروف است که می‌فرموده به دنبال کسی می‌گردم که اسرار کتاب اسفار را برایم بگوید.

□سمات: اگر ایشان صدها سال دیگر هم دنبال کسی بگردند که اسرار کتاب اسفار را برایشان بگوید پیدا نخواهند کرد چون شما مبنی را بر این گذاشته‌اید که کتاب اسفار که عقایدی چون وحدت وجود و جبر و تشبیه و سنخیت و تساوی انسان کامل با امام معصوم علیه السلام و ... را ارائه می‌دهد، حق است! خوب معلوم است هیچ گاه کسی را پیدا نمی‌کنید که بتواند ثابت کند این‌ها حق است ولی اگر یک لحظه به این مطالب به عنوان مطالبی که ممکن است باطل باشد نگاه کنید، آن‌گاه همه اسرار برایتان واضح می‌شود.

که مثلاً علم خداوند به عین وجود خداوند در خارج حقیقتاً موجود است.

□ اولاً که امثال جناب آقای فیاضی بسیار مایه تعجب‌اند که بعضی از عقاید متکلمین را می‌گیرند و به جای این که بگویند این‌ها ضد فلسفه است آنها را به حساب تبیین فلسفه می‌گذارند! بعد شما می‌گویید نظرشان این است! متوجه نیستید که اگر شما ماهیت را حدّ وجود نمی‌دانید اصلا فیلسوف نیستید. چه این که فیلسوف کسی است که وجود را حقیقتی ازلی و ابدی و غیر قابل جعل می‌داند، اسمش را هم اصالة الوجود می‌گذارد لذا نتیجتاً باید بگوید ماهیت حدّ وجود است. و مثالی هم که به علم خداوند زده‌اید قطعاً باطل است چون علم خداوند و ذات او غیر از ماهیت و وجودی است که در مخلوقات محل بحث است و الا اصالة الوجودی‌ها هم می‌گویند همه چیز به وجود خدا موجود است مثل علمی که به وجود خدا موجود است. اگر کسی بخواهد ماهیات را در خارج حقیقتاً موجود بداند مثالش علم خدا به وجود خودش نیست.

اختلاف امتی رحمة

■ اختلاف قبل العلم و برای روشن شدن حق بسیار عالی است! "اضربوا بعض الرای ببعض"، "اختلاف امتی رحمه" آن اختلاف بعد از علم و بعد از ابانه حق است که مذموم است. شما هم در این مجله به دنبال همین باشید.

□ بله اختلاف در محدوده فهم قرآن و روایات و معارف اهل بیت معصومین علیه السلام، نه این که کفر و ایمان را با هم مخلوط کنیم و اصول و مبانی و ضروریات دین را انکار نماییم. ضمنا معنای حدیث «اختلاف امتی رحمة» این نیست که شما گمان برده اید. عبدالمؤمن انصاری به امام صادق علیه السلام عرض کرد: عدّه ای روایت می کنند که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: اختلاف امّت من رحمت است. امام فرمود: راست می گویند. (عبدالمؤمن می گوید:) عرض کردم: اگر اختلاف آنان رحمت است پس یکپارچگی ایشان عذاب است؟ حضرت فرمود: معنای این حدیث آن گونه که تو و آنان فهمیده اید نیست؛ بلکه منظور پیامبر این سخن خداوند عزّوجل است که «چرا از هر گروهی از ایشان جماعتی کوچ نمی کنند...». خداوند به آنان فرمان داد که از هر سو نزد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بروند و آموزش ببینند و سپس نزد مردم خود برگردند و دانسته ها را به آن ها نیز بیاموزند. منظور پیامبر، اختلاف و آمد و شد آن ها از شهر هایشان است، نه اختلاف و پراکندگی در دین خدا؛ زیرا دین یکی بیش نیست.[۷۰]

■ اما درباره شیطان، از آیت بودن شیطان معنایی مطابق میل خود فرمودید، حال بفرمائید آیا شیطان علاوه بر آیت بودن مخلوق خداست یا نه؟ پاسخ روشن است، حال مگر خداوند نفرموده "الله الذی احسن کل شیء خلقه" هر چیزی را زیبا آفرید ؟! از نظر مهندسی کل، شیطان زیباست، بسیار زیباست! چون آیت الله است و کلب معلم درگاه الهی بلکه همانطور که "ارسلنا رسلنا" "انا جعلناه قرانا عربیا" همانطور هم "انا ارسلنا الشیاطین"، "انا جعلنا الشیاطین" ،

□ شما ظاهرا تفطن به این مساله ندارید که فلسفه درباره شیطان چه می‌گوید. فلسفه اگر می‌گوید: "شیطان آیتی از آیات خداست" از این جهت می‌گوید که در نظر او وجود خدا بی‌نهایت است، لذا مرتبه یا حصه‌ای از وجود او در ماهیت شیطان هم آمده! پس این که شما می‌گویید: "مگر شیطان مخلوق خدا نیست؟" جواب می‌دهیم که بله مخلوق خداست، اما فلسفه خلقت واقعی را قبول ندارد، و آیت الله را هم به همان اعتبار به شیطان اطلاق می‌کند که موج را آیت دریا می‌داند! در حالی که آیت خدا بودن شیطان (با صرف نظر از غلط بودن این نام گذاری) معنی صحیحش این است که مخلوق خداست و دلالت بر خالق خود می‌نماید نه این که مانند موج دریا که حصه‌ای از آب دریا است شیطان هم حصه‌ای از وجود خدا باشد!

و این که گفته‌اید شیطان کلب معلم دربار الهی است، کلامی به غایت باطل است، چون کلب معلم درگاه الهی یعنی چیزی که اگر کسی بخواهد به درگاه خداوند خیانت کند مانع می‌شود، در حالی که شیطان بر عکس است، و اگر کسی بخواهد به خداوند متعال خدمت کند یا او را عبادت کند جلوگیر او می‌شود.

و این که ارسال رسل را با ارسال شیاطین، و جعل قرآن را با جعل شیاطین مقایسه نموده‌اید نیز کاملا باطل است. آنجا که می‌گوید: "ارسلنا رسلنا" معنایش این است که ما پیغمبرانمان را فرستادیم برای هدایت مردم، اما آیا آن‌جا هم که می‌گوید:

"انا ارسلنا الشیاطین"، آیا به این معناست که ما شیاطین را فرستادیم برای هدایت مردم، و معجزه هم به دست آنها دادیم؟!

این تنها در فلسفه و عرفان است که ارسال پیغمبر با ارسال شیطان یک معنی دارد! چون طبق مبانی ایشان هر کدام یک از آنها موجی از وجود خداوندند! این فلسفه و عرفان است که می‌گوید: "هدایت‌گر هم خداست!" و "گمراه کننده هم خداست!" (شیطان اسم یا مضل خداوند است).

■ آقای نصیری انشاءالله نصیر الملة والدین باشی ! خوب نیست این قدر به تخطئه بزرگان دین بپردازید؛

□ اولاً پیش از این گفتیم که ملاک اصلی ، برهان و دلیل و معصومین علیهم السلام است و نه این بزرگ یا آن بزرگ. اما اگر بنا بر این باشد که بزرگان را ملاک قرار دهیم باید بگوییم که تاریخ بزرگان تشیع از عصر اهل بیت علیهم السلام تاکنون، ستیز و جبهه گیری در برابر فلسفه و عرفان یونانی بوده است و تنها در دو مقطع صفویه و چند دهه اخیر گرایشهای فلسفی و عرفانی در میان تشیع نفوذ یافت . حتی همین امروز که غلبه تبلیغی و رسانه ای و مالی و امکاناتی با گرایش فلسفی و عرفانی است، اکثریت با بزرگان و مراجعی است که مخالف فلسفه و عرفان و یا حداقل منتقد و مخالف سرسخت عقایدی چون وحدت وجود می باشند. بسیار جای تعجب است که شما چشمتان را بسته‌اید و تعدادی را به عنوان بزرگان می‌بینید و خیل عظیم مخالفانشان را نمی‌بینید.

■ جناب بوعلی اهل شریعت نبوده؟! حضرت استاد جوادی آملی که حقاً از افتخارات عالم بشریتند فضلاً از اسلام، ایشان را فرزند نماز می‌دانند. بوعلی جایگاه علی ابن ابیطالب بین اصحاب را کالمعقول بین المحسوس می‌داند

□ مگر کسی که اهل شریعت بود دیگر اشتباه نمی کند و نمی‌گوید عالم از ذات خدا صادر شده است؟ و قائل به جبر نمی‌شود؟! و... البته کاملاً توجه داشته باشید که او از اهل شریعتی بوده که تجویز شراب می‌کند! و می‌گوید اگر امر خلافت دائر شود بین اعقل و اعلم مثل علی علیه السلام و عمر باید اعقل را جلو بیندازیم و اعلم وزیرش باشد همان طور که عمر رئیس شد و علی وزیر و کمک کار او!! ضمنا بسیاری از دشمنان امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم السلام هم مادح آنان بوده اند و به فضائل آنان اقرار کرده اند اما این امر ذره ای از گناه و تقصیر آنان نخواهد کاست و این که گفته‌اید حضرت آقای جوادی ایشان را فرزند نماز می‌دانند، می‌گوییم بسیاری از فرزندان نماز هستند که نمازشان هیچ ارزشی نخواهد داشت! بنابراین باید دید آیا نماز با ولایت خوانده یا نمازی که معتقد است عمر مقدّم بر امیرالمومنین علیه السلام است!

ابوذر و سلمان

■ سخن دیگر آن که نمی‌دانم آن روایت معروفه را که فرمودند اگر ابوذر آنچه را سلمان می‌دانست، می‌دانست "لقتله" را چگونه توجیه می‌کنید؟ علامه مجلسی و ملاصدرا که جای خود دارند. البته ممکن است جناب مجلسی فلاسفه را از جرگه مسلمانان – معاذالله– خارج بداند ولی هرگز علامه طباطبائی یا امام خمینی ایشان را خارج از جرگه مسلمین نمی‌دانند و با احترام فراوان از ایشان یاد می‌کنند، بلی گاهی تعبیرات جناب ملاصدرا تند است و حضرت استاد جوادی آملی هم در شرح اسفارشان (در بخش شرح مقدمه اسفار) تعریضی نسبت به جناب ایشان (ملاصدرا) دارند و به آیه "ادفع بالتی هی احسن" تمسک می‌فرمایند

□ شکی نیست که در بین امت بعضی بهتر از بقیه می‌فهمند اما بحث بر سر مصداق است. بحث بر سر این است که آیا ابن عربی و ملا صدرا و گنابادی‌ها و سایر صوفیان سلمان این امتند یا شیخ طوسی و شیخ مفید و سید مرتضی و علامه حلی و خواجه نصیر طوسی؟ آیا این که سلمان چیزهایی می‌دانسته که ابوذر نمی‌دانسته دلیل می‌شود که چشم‌هایمان را ببندیم و هر کس در عالم هر شرک و بت پرستی و کفر و حرف بی‌اساسی زد بگوییم حرف‌های تو درست است چون سلمان چیزهایی می‌دانسته که ابوذر نمی‌دانسته است؟!

اما این که گفته‌اید ممکن است علامه مجلسی فلاسفه را مسلمان نداند اما علامه طباطبایی و... این طور نیستند، اشتباه می‌کنید بلکه در این مورد هر دو یک نظر دارند. تمام علمای اسلام معتقدند اگر کسی منکر واقعیات و ضروریات دینی بشود و متوجه هم باشد که خلاف دین می‌گوید کافر است، ولی اگر به جهت شبهه‌ای که برایش حاصل شده، یا به جهت این که از کودکی در محیط علمی منحرف رشد کرده، خودش متوجه نشود که خلاف دین می‌گوید هیچ کدام او را کافر نمی‌دانند.

■ هندی: کتاب زمزم عرفان را بخوانید درباره زندگی آیت ا... بهجت تا نظر ایشان را درباره فلاسفه و عرفا بدانید. ایشان فقیه نبوده اند؟!

□ سمات: آیت الله بهجت خواندن فلسفه و عرفان را قبل از اجتهاد در کلام و عقلانیت مکتب وحی و برهان جایز نمی‌دانستند لذا ایشان خواندن فلسفه را خطرناک می‌دانستند مگر بعد از اجتهاد در علم کلام و تصحیح اعتقادات. و به کسی که قبل از کلام می‌خواست فلسفه بخواند فرمودند: آقا می‌خواهد برود کافر شود!

هندی: در روایتی از معصوم (ع) بعد از تبیین این که خداوند "لا حدله" است، می‌فرماید "لشهاده العقول ان کل محدود مخلوق" که دقیقاً یک برهان فلسفی است. اگر خداوند محدود باشد لازم آید مخلوق باشد، لکن التالی باطل فالمقدم مثله، نتیجه آن که خداوند محدود نیست.

سمات: مگر این روایت برهانی، جبر و وحدت وجود و تشبیه و سنخیت و عینیت اثبات می‌کند؟ و نفی وجود خالق می‌کند؟ چه این که اگر برهان فلسفی باشد باید این کارها را بکند. پس این یک برهان کلامی است. ضمن این که خداوند محدود نیست و غیر از اشیاء محدود است چه ربطی به فلسفه دارد؟ بلکه این از بدیهیات کلام و عقلانیت مکتب وحی و برهان است اما اگر منظورتان این است که خدا نامتناهی است اشکالات آن واضح و آشکار است.

اما این که کدام عقیده کفر است بحثی است که باید دید کتاب و برهان و سنت کدام را کفر می‌داند، پس خلط نکنید بین حکم به کفر شخص و کفر بودن عقیده.

■ همان طور که ظاهر "هوالذی فی السماء اله و فی الارض اله" و ظاهر "لا یخلو منه شیء" و ظاهر "داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عنها لا بالمباینه" و ظاهر "فی علوه دان و فی دنوه عال" و ظاهر "لکن الله رمی" و "ما قتلوهم ولکن الله قتلهم" و "یدالله فوق ایدیهم" "ان الذین یبا یعونک انما یبایعون الله" و حدیث قرب نوافل "انا سمعه الذی یسمع به" و ظاهر "علی یدالله اذن الله" و"ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله و بعده و معه" ممکن است کفر آمیز به نظر برسد ؛ ظاهر کلمات عرفا هم احیاناً کفر آلود است

□ آیات و روایات ـ البته با صرف نظر از ضعاف و مجعولات آنها مانند "ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله و بعده و معه"ـ معانی و مفاهیم روشن خود را دارند و توجیهات و قرائن واضح و مبانی محکم آن در کتاب و سنت بیان شده است، اما حرف‌های فلاسفه و عرفا و صوفیه بر اساس مبانی خودشان واقعاً خلاف ضرورت عقل و دین است نه این که ظاهرش چنان باشد.

(انشاء الله در یکی از شماره های آتی سمات، مقاله ای را به توضیح معانی صحیح آیات و روایاتی که شما ذکر کرده اید و مواردی دیگر از این دست که به غلط بر معانی غلط فلسفی و عرفانی حمل شده است، اختصاص خواهیم داد)

■ هیچ عارفی کلب را مساوی با ذات حق نمی‌داند ، بلکه او را (خداوند) بود محض و کلب را نمود همان بود می‌داند؛

□ کدام منتقد فلسفه گفته است که عرفا کلب را مساوی با ذات حق می‌دانند؟ بلکه ما می گوییم ایشان هر چیزی را جزء و حصه و مرتبه و ظهوری از ذات خدا می‌دانند نه مساوی با خدا، خوب معلوم است که هیچ کس جزء شیء را مساوی با کل آن نمی‌داند، ولی همین جزء بودن هم باطل است. این که می‌گویید: "این‌ها را خدا نمی‌داند بلکه خدا را بود می‌داند و این‌ها را نمود"، ما می‌گوییم همین غلط است، مثل حقیقة الماء که بود است، و این موج هم نمود همان حقیقة الماء است. آری همین مطالب خلاف توحید است.

فرازی از ذیل دعای عرفه

■ توجیه حضرت آیت الله بهجت درباره کلام عرفا آن است که ایشان از جهتی مصابند و از جهتی مخطیء. از آن جهت که آن واحد حقیقی و نور السموات و الارض را شاهدند (وحدت شهود) به حق رسیده‌اند و از آن جهت که به دلیل شدت ظهور آن حقیقت که "الغیرک من الظهور ما لیس لک" حکم او را به سایر اشیاء نسبت می‌دهند و احیاناً گمان عینیت می‌کنند مخطی‌اند اما مخطیء نه کافر!

□ در مورد "الغیرک من الظهور ما لیس لک" عرض می کنیم:

این مطلب در دعای عرفه امام حسین علیه السلام وجود نداشته بلکه در ضمیمه‌ای است که بعد از تمام شدن دعای آن حضرت بدان افزوده شده است و از انشائات ابن عطاء الله اسکندرانی است که از اولیای تصوف و عامی مذهب می‌باشد، نه از امام حسین علیه السلام. شما را به مقاله «پژوهشی در باره ذیل دعای عرفه» که در همین شماره سمات به چاپ رسیده است ارجاع می دهیم.

فراز فوق از جهت مضمون نیز کاملا متناقض است زیرا بدیهی است که هر مصنوعی کاشف از وجود صانع خود است. پس چگونه می‌توان گفت که از چیزی که در وجود محتاج به غیر است نمی‌شود بر آن استدلال کرد.

به راستی خداوند به ذات خود نهان از ادراک و تصور و توهم و حس و تجربه و دریافت می‌باشد و جز به وجود آفریده هایش بر وجود او نمی‌توان استدلال کرد، پس درست نیست که گفته شود کی نهان شدی تا محتاج به دلیلی که بر تو دلالت کند باشی، "متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک...؟!" بنابر این برهانی که از وجود یک شیء بر خودش استدلال می‌کند اصلا در باره خدا سخن نمی‌گوید بلکه مخلوقی و ممکنی را خدا انگاشته و ازلیت و ابدیت و وجود را به آن نسبت می‌دهد تا چه رسد به این که اشرف براهین و محکم‌ترین آنها برای اثبات خدا شمرده شود .

■ درباره رویت حق سبحانه تعالی هم مطالب فوق العاده عجیبی فرمودید. خطاب خداوند به موسی (ع) است "لن ترانی" تو مرا نمی‌بینی نه اینکه من دیده نمی‌شوم و حضرت موسی (ع) منزه از آن است که رویت حسی را درخواست

فرموده باشند و گرنه دیگر معنا ندارد بفرماید "ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی" بعد از این تجلی هم حضرت موسی (ع) مدهوش شد نه بیهوش. (صعق) مدهوشی است نه بیهوشی که نتیجه تجلی حق سبحانه به کوه طور بود. لیکن حضرت امیر (ع) در پاسخ ذعلب یمانی می‌فرماید "ما کنت اعبد ربا لم اره". احادیث باب رؤیت که جناب صدوق نقل فرمودند که قابل شک نیست و متأسفانه خود ایشان می‌فرمایند احادیث بیش از آنی است که من نقل کردم و با این حال نقل نفرمودند. "وجوه الی ربها ناظره"یعنی چه؟ وجوه ناظر حقند، بحث عیون نیست. از لقاء الله چه درکی دارید؟ و "انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک" را چگونه حل می‌فرمائید؟ اینها که کفریات ابن عربی و ملاصدرا نیست ؟! این درخواست امام معصوم علیه السلام در مناجات شعبانیه همان خواست موسی علیه السلام نیست؟

□ و اما در باره رؤیت و دیدن خداوند به این مطالب توجه فرمایید:

اندیشه بشری و فلسفه و عرفان، ذات متعالی خداوند را متجلّی به جلوه‌های مخلوقات، و متلبّس به لباس اعیان ممکنات می‌داند. چنان که پیروان مکتب خلفای غیر معصوم نیز ذات او جل و علا را قابل رؤیت و مشاهده می‌دانند. حضرت رضا علیه السلام در رد ایشان می‌فرمایند:

إن الله تبارك وتعالی لا یوصف بمکان، ولا یدرك بالابصار والاوهام.[71]

همانا خداوند به داشتن مکان وصف نمی‌شود، و با چشم‌ها و اوهام ادراك نمی‌گردد.

و در تفسیر این آیه: «کلا إنهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون»: "هرگز، ایشان امروز از دیدار پروردگارشان محرومند" می‌فرمایند:

إن اللّه تعالی لا یوصف بمکان یحل فیه فیحجب عنه فیه عباده، ولکنه یعنی أنهم عن ثواب ربهم لمحجوبون.[72]

خداوند تعالی به مکان در نمی‌آید، که در نتیجه از چشم بندگانش در حجاب رود، ولکن منظور این است که ایشان از ثواب و پاداش پروردگارشان محرومند.

و در تفسیر این آیه: «وجوه یومئذ ناضرة إلی ربها ناظرة»، در آن روز برخی از چهره‌ها شادمان، به سوی پروردگارشان نظر دارند، می‌فرمایند:

یعنی: مشرقة تنتظر ثواب ربها.[73]

یعنی با شادمانی انتظار ثواب و پاداش پروردگارشان را دارند.

عبدالسلام بن صالح هروی گوید:

به امام رضا علیه السلام عرض کردم: چه می‌فرمایید درباره حدیثی که اهل حدیث نقل می‌کنند که اهل ایمان پروردگار خود را در بهشت در منازل خویش زیارت می‌کنند؟

فرمودند: ای اباصلت، همانا خداوند پیامبرش صلی‌الله‌علیه‌وآله را بر جمیع خلق خود حتّی انبیا و ملائکه برتری و فضیلت داده است، طاعت و پیروی او را طاعت خویش خوانده، و زیارت او در دنیا و آخرت را زیارت خویش دانسته، پس فرموده است: هر کس رسول را اطاعت کند، هر آینه خداوند را اطاعت کرده است. و فرموده است: آنان که با تو بیعت می‌کنند همانا با خداوند بیعت کرده‌اند، دست خداوند بالای دست ایشان است. و رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده‌اند: هر کس مرا در حیات یا بعد از مرگم زیارت کند، به تحقیق خداوند را زیارت کرده است. و درجه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در بهشت، فراترین درجات است، پس هر کس او را در آن درجه در بهشت از منزل خویش زیارت کند، تحقیقا خداوند را زیارت کرده است.

گفتم: ای فرزند رسول خدا، پس معنای این خبر چیست که می‌گویند: ثواب لا اله الا الله نظر به وجه خداوند تعالی است. امام علیه السلام فرمودند: ای اباصلت، هر کس خداوند را به داشتن وجهی مانند وجه دیگران وصف کند، کافر شده است. بلکه وجه خداوند تعالی پیامبران و رسولان و امامان علیهم‌السلام هستند، ایشانند که به واسطه آنان به خداوند و دین و معرفت او روی آورده می‌شود. خداوند تعالی می‌فرماید: هر کس بر زمین است فانی می‌شود و وجه پروردگار تو که دارای جلال و عظمت است باقی می‌ماند. و می‌فرماید: هر چیزی هلاك و نابود است جز وجه خداوند. پس نظر کردن به انبیاء و رسولان الهی و امامان در درجاتشان ثواب عظیمی است برای اهل ایمان در روز قیامت. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: هر کس خاندان و عترت مرا دشمن بدارد، روز قیامت از دیدن من محروم است و من نیز او را دیدار نخواهم کرد. و فرمودند: از میان شما کسانی هستند که بعد از جدا شدن از من هرگز مرا نخواهند دید. ای اباصلت، همانا خداوند به مکان نسبت داده نمی‌شود و با دیدگان و اوهام

■هندی: اگر علی ابن ابیطالب امام الفلاسفه و العارفین می‌فرمایند توحیده تمییزه عن خلقه و بینونته بینونة صفة لا بینونة عزلة یعنی چه؟

□سمات: یعنی خداوند تبارک و تعالی غیر از خلقش است؛ یعنی وصف و صفت خداوند با خلق مباین است نه این که رابطه‌شان را موج و دریا بدانی؛ اما فلاسفه می‌گویند بینونت ما با خدا مثل بینونت صفت با موصوف است. مانند مایع بودن آب و خود آب! در حالی که امیر المؤمنین علیه السلام نفرمودند بینونت صفت و موصوف بلکه فرمودند بینونت صفت،یعنی صفت خدا با صفت خلق بینونت دارد، یعنی خدا ذاتی است بدون جزء و کل و زمان و مکان، و بدون شکل و صورت و صعود و نزول و ... در حالی که خلق او این‌ها را دارند.

واندیشه‌ها ادراک نمی‌گردد.[۷۴]

دیدن خداوند در پندار فیلسوفان و عارفان

بنابر مبانی اهل فلسفه و عرفان غیر از وجود خداوند متعال هیچ موجودی در کار نیست و لذا ایشان چنین می‌پندارند هر چیزی دیده می‌شود همان ذات خداوند است که بدون واسطه دیده و ادراک شده است و چنانکه نقل کردیم "ملاصدرا" می‌گوید:

آنچه ادراک می‌کنیم، نفس وجود حق است که در وجود عینی مخلوقات دیده و ادراک می‌شوَد... و حال که امر بدین‌سان است که برایت گفتیم، پس نتیجه این می‌شود که عالم موجودی وهمی و خیالی است و وجود حقیقی و واقعی ندارد، این است بیان آنچه که عرفای الهی و اولیای محقّق بدان اعتقاد دارند.[۷۵]

و همچنین می‌گوید:

و خلاصه کلام اینکه نزد اهل حقیقت و حکمتِ والامقام الهی، همه موجودات اعم از عقل و نفس و صورت نوعیه، همه و همه از طبقات پرتوهای نور حقیقی، و ظهورات وجود قیومی خداوندند.[۷۶]

و همچنین می‌نویسد:

در صفحه وجود، جز خدا دیاری نیست، و احدی وجود ندارد، و هر چه که در عالم وجود به عنوان غیر واجب معبود به نظر می‌آید، در حقیقت عین ذات اوست.[۷۷]

متأسفانه برخی بدون توجه به مبانی و تصریحات اهل فلسفه و عرفان در مورد دیده شدن ذات خداوند، چنین می‌پندارند که جهان و پدیده‌های آن در نظر ایشان از جهت مخلوق بودن خویش، آیات و نشانه‌های وجود خالق خود می‌باشند نه اینکه خود خداوند به صورت اشیا درآمده ودیده شده باشد؛ در حالی که این پندار بسیار بی‌مورد بوده و بر خلاف تصریحات خود اهل فلسفه و عرفان در مورد شهود و دیده‌شدن خداوند است و تنها کسانی چنین می‌اندیشند که از مبانی اعتقادی فلسفی و عرفانی غافل بوده و بدون تحقیق در این باره سخن می‌رانند.

در کتاب "الغدیر" چنین آمده است:

صاحب مفتاح السعاده از "ابوحامد غزالی" نقل می‌کند که در برخی از تألیفاتش گفته است: من در اوایل عمرم منکر احوال صالحین و مقامات عارفین بودم تا اینکه از خوابها بهره‌مند شدم و خدا را در خواب دیدم! خدا به من گفت: ای اباحامد. گفتم: آیا تو شیطانی که با من سخن می‌گویی؟!

گفت: نه من خدایم که از هر شش طرف تو را در بر دارم! پس گفت: ای اباحامد یاوه‌هایت را کنار بگذار و همنشین کسانی باش که آن‌ها را در زمین خود محل نظر خویش قرار داده‌ام و ایشان دنیا و آخرت را به محبّت من فروخته‌اند.

گفتم تو را به عزّتت قسم می‌دهم که شیرینی خوش‌بینی نسبت به ایشان را به من بچشانی. پس گفت: آری چنین کردم و مانع بین تو و ایشان این است که به حبّ دنیا بپردازی، پس قبل از اینکه با خواری از آن خارج شوی با اختیار از آن بیرون شو که نوری از انوار قدس خود را بر تو افشاندم اینک برو و سخن آغاز کن.

گوید: با خوشحالی و سرور از جای جستم و رفتم پیش شیخ یوسف بافنده و داستان خوابم را برایش گفتم. او تبسمی کرد و گفت: این‌ها برگه‌های اوایل کار ما بود که آن را از میان بردیم، اگر همراه من آیی چشم درونت را به میله تأیید چنان سرمه‌ای کشم که عرش و اهل عرش را ببینی، بلکه به آن هم راضی نشوی تا اینکه آن کس را که هیچ‌کس او را نمی‌بیند ببینی! پس خالص شوی و بر طور عقلت بالا روی و مانند حضرت موسی علیه السلام از خدا بشنوی که: من پروردگار عالمیانم![۷۸]

و صاحب الغدیر "قدس سره" در پاسخ می‌فرماید:

از خود سِتا بر تو سلام باد! کاش می‌فهمیدم آیا در دهان شیطان نمی‌گنجد که ادعای خدایی کند و به دروغ بگوید من خدایی هستم که تو را از شش طرف در میان دارم؟! چنان که سایر مدعیان خدایی در گذشته نیز چنین دهان گنده‌ای داشته‌اند. آیا غزّالی به مجرد ادعا از کجا فهمید که آن شخص خدا است؟ ! و دیگر احتمال نداد که باز هم شیطان باشد؟ ! و اگر واقعا خوابش را راست دانست و تصدیق کرد که خدا با او سخن گفته است پس چرا دست از یاوه‌ها و داستان سرایی‌هایش بر نداشته و همچون شیخ بافنده‌اش جز به داستانهای دروغین نپرداخت؟!

و ای کاش در دکّان استاد بافنده‌اش سرمه‌ای یافت می‌شد که چشم و دل او را طوری باز می‌کرد که گناهان بزرگ نوشته‌هایش در کتاب خود "احیاء"را بر جان نخرد که آن همه ریاضت‌های غیر مشروع مانند قصّه دزد حمام و مانند آن و سخن از منع لعن یزید ملعون در باب آفات لسان و اباطیل فراوان دیگر را در آن آورده است.

واقعا چقدر سرمه استاد بافنده تند و تیز بوده است که به هر کس اثر کند آنچنان چشمش را باز می‌کند که به دیدن عرش و اهل عرش هم اکتفا نمی‌کند تا اینکه آن کسی را ببینند که هرگز دیده نمی‌شود! و مانند حضرت موسی خطاب بشنوند که من پروردگار جهانیانم!

و من تا آخر ندانستم که آیا موسی که در شنیدن خطاب با او

سمات: شکی نیست که در بین امت بعضی بهتر از بقیه می‌فهمند اما بحث بر سر مصداق است. بحث بر سر این است که آیا ابن عربی و ملا صدرا و گنابادی‌ها و سایر صوفیان سلمان این امتند یا شیخ طوسی و شیخ مفید و سید مرتضی و علامه حلی و خواجه نصیر طوسی؟ آیا این که سلمان چیزهایی می‌دانسته که ابوذر نمی‌دانسته دلیل می‌شود که چشم‌هایمان را ببندیم و هر کس در عالم هر شرک و بت پرستی و کفر و حرف بی‌اساسی زد بگوییم حرف‌های تو درست است چون سلمان چیزهایی می‌دانسته که ابوذر نمی‌دانسته است؟!

www.ebnearabi.com

شـریک بوده اسـت، آیا در رؤیت خدا هم با او شریک بوده است؟! و البتّـه شـاید صاحب این هذیانات خودش را از موسـی هم بالاتر می‌داند که موسـی با این کـه از انبیای اولوالعزم بوده اسـت به او خطاب شـده است که: ای موسـی هرگز مرا نخواهی دید. پس باید هم سالک غزل‌پرداز چنین باشد.[79]

والسلام

پی نوشت‌ها:

۱ . اسفار، ۳۶۸/۲.
۲ . «فتوحات چهار جلدی، » ابن‌عربی ۴۵۹/۲.
۳ . فصوص الحکم، ۱۲۵؛ با شرح و ترجمه ممد الهمم، حسن زاده آملی، ۳۱۱.
۴ . شرح فصوص، قیصری، شرح قیصری،۷۲۶.
۵ . «فصوص الحکم» ابن‌عربی ۱۹۲، سال ۱۳۶۶؛ شرح قیصری، ۹۶.
۶ . روجی، شمس الدین محمد: مجله معارف، ش ۴۴.
۷ . روح مجرد، حسینی تهرانی، ۵۱۵.
۸. ملاصدرا،اسفار، ۲ / ۳۶۸.
۹ . انه الحق» حسن زاده، حسن ۴۶ سال ۱۳۷۳.
۱۰ . مشاعر، ملاصدرا، ۵۴.
۱۱ . جوادی آملی، عبد الله: علی بن موسـی الرضا والفلسفة الالهیة، ۳۶ فروردین ۱۳۷۴.
۱۲ . حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۱۰۷.
۱۳ . شرح فصوص الحکم، ۷۱۵.
۱۴ . حسن زاده، حسن رساله «انه الحق»، ۵۰ سال ۱۳۷۳.
۱۵ . شمس تبریزی، مقالات، ۱۳۷۷ شمسی، ۱۶۲/۱.
۱۶ . انه الحق»، حسن زاده، حسن ۶۸ به نقل از رساله شعرانی.
۱۷ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۱۵.
۱۸ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی،۱۱۰ ـ ۱۱۱.
۱۹ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۴۷.
۲۰ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۸۶.
۲۱ . آداب سالک الی الله، داوود صمدی آملی، ۷۹.
۲۲ امـام – رضـوان الله تعالی علیه – در تفسـیر سـوره حمد که توسـط امثال حضرتعالی ، تعطیل گردید، فرموده اند: «بعضی از فلسفه و مسائل فلسفه چنان رم می‌کنند که خیال می‌کنند یک ماری است .» (تفسیر سوره حمد ص ۱۴۳)
۲۳ . علی‌رغـم این‌کـه برخی بدون تأمل مرحوم خواجه نصیـر الدین را به عنوان فیلسـوف می‌شناسـند و می‌شناسـانند، مراجعه به کتاب تجریـد الاعتقاد وی که مهم‌ترین کتاب اوسـت، و وی آن را به عنوان عقاید برهانی خود نگاشـته اسـت کاملا نشان می‌دهد که وی از بزرگ‌ترین مدافعان آرای برهانی و وحیانی کلامی، و از مخالفان سرسـخت آرای موهوم فلسـفی مانند اعتقاد به قدم و ازلیت عالم، قاعده الواحد و صدور عالم از ذات باری تعالی، جبر، و... می‌باشد.
۲۴ . بحار الأنوار، ۲۲۸/۴، از توحید و عیون اخبار الرضا علیه السلام.
۲۵ . بحار الأنوار۵۴/۹۷ ، از توحید و عیون اخبار الرضا علیه السلام.
۲۶ . توحید صدوق، ۳۳۸؛ بحار الأنوار، ۳۷/۵۴.
۲۷ . بحار الأنوار، ۲۹۲/۳، از رجال کشی.
۲۸ . کشف الحق نهج الصدق، ۵۷.
۲۹ . شرح نهج البلاغة، ۱ / ۲۲۸.
۳۰ . شرح نهج البلاغة ، ۱ / ۲۲۸.
۳۱ . خیراتیه، ۲ / ۵۷.
۳۲ . مستدرک سفینة البحار، ۲۹۹/۸.
۳۳ . رجوع شود به مستدرک سفینة البحار، جلد ۸.
۳۴. البته همانگونه که گذشـت اطلاق فلسـفه به چنین کلماتی ، یقیناً مجاز بلکه سبک مجاز از مجاز خواهد بود در عین اینکه احیاناً نکات درخوری نیز در مقاله یاد شده موجود بود ، شکرالله مساعیه
۳۵. بحار الأنوار۳ ،/.۱۴۸
۳۶. التوحیـد۴۰ ؛ الاحتجـاج۲ ، /۴۰۰؛ عیون اخبار الرضا علیه السـلام۱ ، /۱۵۳؛ بحار الانوار۴ ،/۲۳۰
۳۷. عیون اخبار الرضا علیه السلام۱ ، /.۱۵۳
۳۸. کافی۱ ،/۸۲؛ بحار الأنوار۳ ،/.۳۲۲
۳۹. التوحید۵۶ ؛ بحار الأنوار۴ ،/ ۲۸۴ـ۲۸۵
۴۰. بحار الأنوار۳ ،/ ۲۹۲،از رجال کشی.
۴۱ . در محضر استاد حسن زاده املی ص ۹۰.
۴۲ . ر. ک به : مهدی نصیری، فلسـفه از منظر قران و عترت، فصل معاد فلسـفی و معاد قرانی
۴۳ . امام خمینی، چهل حدیث، ص ۴۱۳
۴۴ . کافی ج ۱ ص ۹۱
۴۵ . نهج البلاغة حکمت ۳۱
۴۶ . فرائد الاصول، ج ۱ ، ص ۵۷
۴۷ . سوره یس، آیه ۸۲
۴۸ . سوره الرحمن، آیه ۲۹
۴۹ . سوره توحید، آیه ۱
۵۰ . سوره حشر، آیه ۲۲
۵۱ . سوره شوری، آیه ۱۱
۵۲ . شمس تبریزی، مقالات، ۷۸۹ چاپ دوم، ۱۳۷۷، انتشارات خوارزمی
۵۳ . دیوان شمس، غزلیات، ۵۰۹، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۷.
۵۴ . شـمس تبریزی، مقالات، ۱۳۷۷ شمسـی، ۱۴۲/۱؛ نقدی بر مثنوی، ۹۲، به نقل از خط سوم، ۴۶۹ ـ آ.
۵۵ . بیفشانیم ـ خ
۵۶ . نقدی بر مثنوی، ۹۲، به نقل از مقالات شمس+، ۱۵۱ ـ ۳۴۱
۵۷ . مثنوی، تصحیح: استعلامی، محمد، دفتر یکم+، ۲۹۷۲ ـ ۲۹۹۲+.
۵۸ . مثنوی، تصحیح: استعلامی، محمد، دفتر یکم، ۳۸۶۶ـ۳۸۶۸.
۵۹ . در محضر آیت الله بهجت، ۳/ ۲۶
۶۰[در سر مقاله آقای نصیری]
۶۱ . شرح قیصری، ۱۰۸ ـ ۱۱۲؛ شرح خواجه محمد پارسا، ۷۵ ـ ۸۱.
۶۲ . فصوص‌الحکم، فص شیثی، ۱۱۱، طبع بیدار.
۶۳ . فتوحات، ۶/۲.
۶۴ . فتوحات مکیه، ۳.
۶۵ . فصوص الحکم، ۱۶۳.
۶۶ . فصوص الحکم، ۱۳۰، فتوحات، ۵۳۲/۳.
۶۷ . فتوحات، ۲۸۲/۱؛ ۲۸۰/۴.
۶۸ . فتوحات مکیه، ۲/ ۸؛ ۲۸۷/۱۱.
۶۹ . فتوحات مکیه، ۳۳۴/۱، سطر ۱۹.
۷۰ . شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۱۵۴
۷۱ . التوحید، ۱۱۸؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱۱۶/۱؛ بحار الانوار ۴/۴.
۷۲ . التوحید، ۱۶۲؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱۲۵/۱؛ بحار الانوار ۳۱۸/۳.
۷۳ . عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ۱۱۵/۱؛ التوحید، ۱۱۶؛ بحار الانوار ۲۸/۴.
۷۴. التوحیـد، ۱۱۷ ـ ۱۱۸؛ عیون اخبار الرضا علیه السـلام ، ۱۱۵/۱ ـ ۱۱۶؛ بحار الانوار، ۳/۴.
۷۵ . ملاصدرای شیرازی: اسفار، ۲۹۴/۲.
۷۶ . ملاصدرای شیرازی، اسفار، ۲۹۱/۲.
۷۷ . ملاصدرای شیرازی، اسفار، ۲۹۲/۲.
۷۸ . مفتاح السعاده، ۲/ ۱۹۴.
۷۹ . الغدیر، ۱۱/ ۱۶۰.

مقاله وارده

۲

آیا حضور الهی در عالم با ذات است؟

رضا معینی [۱]

گرچـه در روایات فراوان از تفکر در ذات الهی نهی شـده و تفکر در این عرصه جز تحیر چیزی نمی افزاید ولی از سـوی دیگر نباید به چیزی معتقد شد که بر خلاف قرآن و روایات است. عده ای تحت تاثیر مطالب فلسفی و عرفانی بر این باورند که خداوند متعال با ذات احدیت خود، و نه با احاطه علم و قدرت، در عالم حضور داشته و با هر مخلوقی هسـت؛ در حالی که این اعتقاد بر خلاف تعالیم و مبانی خداشناسـی قران و اهل بیت علیهم السلام است.

در ابتـدا اقوال برخی از علمای بـزرگ را در این باره نقل کرده و سپس روایات مربوط به این بحث را ذکر می کنیم.

قول شیخ طوسی در تفسیر تبیان

عالم ربانی، شیخ طوسی (ره) در تفسیر تبیان خود همه آیات قرب همانند «و نحن اقرب الیه...» و «و هو معکم این ما کنتم» و «مایکون مـن نجوی ثلثة ...» را به معنای قـرب و معیت از نظر علم و قدرت و نه ذات تفسـیر نموده‌اند که صریح ترین آنها در ذیل همان آیه سـوره مجادله «و هو معهم این ما کانوا» بوده که چنین آورده اسـت: و قوله «مایکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم و لا خمسـة الا هو سادسهم و لا ادنی من ذلک و لا اکثر الا هو معهم اینما کانوا»، معنی آن این است که خداوند تعالی عالم به احوال و تمام کارهای آنها که در تنهایی یا نزد اجتماع انجام می دهند می باشد. هیچ چیزی از آنها از او پنهان نخواهد بود. پس همانند آن است که او با آنها و شاهد بر آنها باشد. و بنابراین گفته می شود که خداوند تعالی با انسان است هر کجا که باشد؛ زیرا او عالم اسـت و هیچ چیزی از امر وی (انسـان) بر او پوشیده نیست. ... و حسن این کلام به خاطر آن بیانی است که در آن است. پس اما اینکه خدا با آنها بر طریق مجاورت (در کنار آنها) باشد، این محال است؛ زیرا این از صفات اجسام است و خداوند تعالی جسم نیست.

قول علامه طبرسی

همین معنی را مولف تفسـیر مجمع البیان علامه طبرسی (ره) در ذیل همین آیه شـریفه آورده که حتی اکثر الفاظ آن هم همان الفاظ شیخ طوسی است و در آخر آن به جای جسم نیست، چنین است: فاما ان یکـون معهم علـی طریق المجاورة فذلک محـال لانه من صفات الاجسـام و قد دلت الادلة علی انه لیس بصفات الاجسام. یعنی محال اسـت که خداوند با انسـانها به طریق مجاورت باشـد زیرا مجاورت از صفات جسم است و با براهین ثابت است که خداوند متصف به صفات اجسام نیست.

نیز شیخ طوسی ذیل آیه مبارکه «و هو معکم...» می گوید: خداوند با شماست یعنی حال شما و آنچه عمل می کنید از علم خداوند پنهان نیست و شیخ طبرسی نیز می گوید: «و هو معکم» یعنی او با شماست بـا علـم [و احاطه علمی] که هیچ چیزی از اعمال و احوال شـما بر او مخفی نیست.

در ذیل آیـات «و نحن اقرب الیه منکم» و «نحن اقرب الیه من حبل الورید» نیز به همین علم و احاطه علمی اشاره کرده اند.

اما بعضی از مفسرین در تفسیر این آیات بر مبنای فلسفی به گونه ای دیگر سخن گفته اند و معیت و قرب خداوند با انسانها را به قرب و معیت ذاتی معنا کرده اند که لزومی در ایراد آنها نمی بینیم، زیرا مفسر اصلی و واقعی اهل بیت علیهم السلام می باشند و پس از کلام ایشان جایی برای سخن دیگران باقی نمی ماند.

در هـر حال ماییم و ثقلین، نه هیچ کس دیگر و اکنون در محضر ایشـان قرار گیریم تا دریابیم که قول و تفسـیر حق همان است که در سـخنان دو مفسر بزرگ شیعه یعنی شیخ طوسی و شیخ طبرسی آمده بود.

۱. امام صادق علیه السـلام در بـاره قول خداوند تعالی: «مایکون من نجوی ثلثة...» فقال هو واحد و احدی الذات، بائن من خلقه و بذلک وصف نفسـه «و هو بکل شـیء محیط» بالاشراف و الاحاطة و القدرة «لا یعـزب عنه مثقال ذره فی السـموات و لا فـی الارض و لا اصغر مـن ذلک و لا اکبر» بالاحاطه و العلم لا بالذات لان الاماکن محدودة تحویهـا حدود اربعـة فاذا کان بالذات لزمها الحوایـة؛ فرمودند: او ذات واحد و یکتاست و جدای از خلق خود [مقصود جدا بودن از خلق از نظر ذات و یا نیز صفات و در نتیجه استحاله مجاورت و قرب مکانی است] و بـا این مطلب خود را توصیف فرموده و او به همه چیز محیط اسـت به اشراف و احاطه و قدرت. پنهان نمی گردد از او به اندازه ذره ای در آسـمان هـا و نه در زمین و نه کوچکتـر از آن و نه بزرگتر، با احاطه و علم نه با ذات؛ زیرا اماکن محدود اسـت که حدود چهارگانه آنها را در بر گرفته است پس اگر با ذات در همه اماکن با آنها باشد، در بر گرفتن اماکن بر ذات تعالی لازم می آید.[۲]

کلام علامه مجلسی

ایشان در ذیل این حدیث که بیانگر اعتقاد ایشان به مفاد آن است می گوید: و معنی حدیث آن اسـت که احاطه خداوند سـبحان با ذات نبوده زیرا اماکن محدود اسـت.

پس اگر احاطه او با ذات بوده به اینکه به وسـیله داخل شـدن در امکنه باشـد، لازمه آن این است که خداونـد در احاطه مکان قرار گیرد.

عـده ای تحـت تاثیـر مطالب فلسفی و عرفانی بر این باورند که خداوند متعـال بـا ذات احدیت خـود، و نه با احاطه علم و قدرت، در عالم حضور داشـته و با هر مخلوقی هست؛ در حالی که این اعتقاد بر خـلاف تعالیم و مبانـی خداشناسـی قـران و اهل بیت علیهم السلام است.

۲. علی بن محمد بن سهل بن زیـاد عن محمد بن عیسـی قال: کتبت الی ابی الحسن علی بـن محمد جعلنـی الله فداک یا سـیدی قد روی لنـا: ان الله فی موضع دون موضـع علی العرش اسـتوی و انه ینزل کل لیله فی النصـف الاخیـر من اللیـل الی السـماء الدنیـا و روی انـه ینزل عیشة عرفه ثم یرجع الی موضعه. فقال بعض موالیک فی ذلـک: اذا کان فـی موضع دون موضع فقد یلاقیـه الهواء و یتکلف علیه و الهواء جسم رقیق یتکلف علی کل شیء بقدره. فکیف یتکلف علیه جل ثنائه علی هذا المثال؟ فوقع: علم ذلک عنده و هو المقدر له بما هو احسـن تقدیراً و اعلم انه اذا کان فی السـماء الدنیا فهو کما هو علی العرش و الاشیاء کلها له سواء علماً و قدره و ملکاً و احاطه.[۳]

به محضر حضرت امام هادی علیه السـلام نوشتم: خدا مرا فدایت قرار دهد آقای من، برای ما روایت شـده اسـت که خداوند در موضعی از عرش به غیر از موضع دیگر آن قرار گرفته و هر شـب در نیمه آخر

آن به آسمان دنیا فرود می آید و روایت شده که در شامگاه عرفه فرود می آید، سپس به موضع خود بر می گردد. یکی از موالیان شما در این باره گفت: اگر در موضعی بدون موضع دیگر باشد، پس هوا او را احاطه می کند و هوا جسم لطیفی است که بر چیزی با اندازه آن احاطه می کند. پس بنا بر این مثال چگونه بر خداوند جل ثنائه احاطه می نماید؟ حضرت مرقوم فرمودند: علم آن نزد خود اوست و او تقدیر فرماست بر آن به نیکوترین تقدیرات و بدان که وقتی در آسمان باشد، همان گونه است که بر عرش است. همه اشیاء برای او مساوی است، از نظر علم و قدرت و ملک و احاطه.

> **امام صادق علیه السلام: هر که گمان کند که خدا در چیزی است یا از چیزی به وجود آمده و یا بر چیزی است، به تحقیق که مشرک شده است. اگر بر چیزی باشد که آن چیز او را حمل کرده (پس همانا محتاج به آن چیز و حمل است و خدا نیست) و اگر در چیزی باشد، هر آینه او در حصار و محدودیت قرار گرفته و اگر از چیزی به وجود آمده، هر آینه ایجاد شده و احداث شده است (نه خدا).**

علامه مجلسی در کتاب مراة العقول چنین فرموده است: فرمایش حضرت علیه السلام که علم آن نزد اوست، یعنی کیفیت فرود آمدن او نزد او سبحانه است و بر شما شناخت آن لازم نیست. پس با اشاره رمزی اشاره فرموده که مراد از نزول او نزول رحمت اوست و نازل نمودن آن با تقدیر اوست؛ این اشاره را به قول خود فرمود که «او تقدیر فرماست...» سپس با کلام خود (و بدان...) بیان فرمودند: « آنچه دانستن آن بر شما لازم است آن است که احکام اجسام و چیزهایی که مکان ها را اشغال می کنند از قبیل مجاورت و قرب مکانی و جایگزین شدن در امکنه، بر خداوند جاری نمی شود، بلکه حضور خداوند سبحان، حضور شهود علمی و احاطه به علم و قدرت و ملک است.» گرچه امام علیه السلام در باره اصل مطالب روایت شده یعنی قرار گرفتن ذات الهی در موضعی از عرش سخنی نفرمودند ولی در روایت یعقوب جعفری از حضرت امام کاظم علیه السلام است که گروهی نزد آن حضرت گفتند که خداوند تبارک و تعالی به آسمان دنیا نازل می شود، حضرت فرمودند: « ان الله لا ینزل و لا یحتاج الی ان ینزل، انما منظره فی القرب و البعد سواء، لم یبعد منه قریب و لم یقرب منه بعید»[۴]، خداوند نازل نمی شود و نیازی به فرود آمدن ندارد. همانا منظر او در قرب و بعد مساوی است. نزدیکی از او دور و دوری نزدیک او نخواهد بود.

۳. قال [الراوی] سئلت ابا عبدالله علیه السلام عن قول الله عز و جل: «و هو الله فی السموات و فی الارض» قال کذلک هو فی کل مکان. قلت: بذاته؟ قال: ویحک ان الاماکن اقدار، فاذا قلت فی مکان بذاته لزمک ان تقول فی اقدار و غیر ذلک و لکن هو بائن من خلقه محیط بما خلق علماً و قدرة و احاطة و سلطاناً و لیس علمه بما فی الارض باقل مما فی السماء لا یبعد منه شیء و الاشیاء له سواء علماً و قدرة و سلطاناً و احاطة. از حضرت امام صادق علیه السلام سئوال نمودم از قول خدای عز و جل «و اوست خداوند در آسمان ها و در زمین»، فرمودند: این چنین است: او در هر مکانی هست. عرضه داشتم، با ذات خود؟ فرمودند: وای به حال تو! همانا اماکن محدود است. پس اگر گفتید، در مکانی با ذات خود حضور دارد، بر تو لازم می آید که بگویی در محدودیت هاست و غیر آن و لکن او جدای از مخلوق خود بوده و با علم و قدرت و احاطه و تسلط، محیط به همه آن چه خلق فرموده، می باشد و علم او به آنچه در زمین است کمتر از آنچه در آسمان است نخواهد بود. هیچ چیزی از او دور نبوده و همه اشیاء برای او از نظر علم و قدرت و تسلط و ملک و احاطه مساوی است.[۵]

۴. روایت شده است که یکی از علمای یهود نزد ابوبکر آمده و به او گفت: تو جانشین رسول خدا بر این امت هستی؟ جواب داد: آری. گفت: ... پس به من بگو که خداوند کجاست؟ در آسمان است یا در زمین؟ ابوبکر پاسخ داد: در آسمان بر عرش... در این هنگام امیرالمؤمنین علیه السلام به سوی او آمده، فرمودند: «و انا نقول: ان الله عز و جل این الاین فلا این له و جل من ان یحویه مکان و هو فی کل مکان بغیر مماسة و لا مجاورة یحیط علماً بما فیها و لا یخلو شیء من تدبیره تعالی...»، و ما می گوییم: همانا خداوند عز و جل کجا بودن را آفرید، پس برای او کجایی و در مکان بودن نخواهد بود و برتر از آن است که مکانی او را احاطه کند. او در هر مکان هست بدون تماس و مجاورت با ذات، بلکه احاطه دارد به آنچه در آن است با علم و خالی نیست چیزی از تدبیر او تعالی. و من تو را به آنچه که در کتابی از کتب شماست، خبر می دهم که کلام مرا تصدیق می نماید، پس اگر آن را شناختی، ایمان می آوری؟ یهودی گفت: بلی. فرمودند: آیا شما در بعضی از کتب خود نیافتید که روزی حضرت موسی بن عمران نشسته بود، در آن هنگام ملکی از مشرق آمد، به او گفت، از کجا آمدی؟ گفت از جانب خدای عز و جل. بعد ملکی از مغرب آمد، به او گفت، از کجا آمدی؟ گفت از آسمان هفتم از جانب خدای عز وجل، و ملکی دیگر آمد، موسی علیه السلام گفت، از کجا آمدی؟ گفت از زمین هفتم از جانب خداوند عز و جل. پس موسی گفت: «سبحان من لا یخلو منه مکان و لا یکون الی مکان اقرب من مکان؛ منزه است کسی که مکانی از او خالی نمی ماند و به مکانی نزدیکتر از مکان دیگری نیست.» یهودی گفت: اشهد ان هذا هو الحق المبین...[۶]

۵. عن ابی عبدالله علیه السلام: ان الله تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه

همانا خداوند تعالی خالی از خلق خود بوده و مخلوق هم از او خالی است[۷]

از این روایت به انضمام روایات فوق روشن می شود که مقصود از خالی بودن از خلق، خالی بودنِ از نظر ذات باری تعالی است گرچه با علم و قدرت و تدبیر و ...کاملا حضور دارد.

۶. عن الامام الصادق علیه السلام: من زعم ان الله فی شیءٍ او من شیء او علی شیئاً فقد اشرک. لو کان علی شیء لکان محمولاً و لو کان فی شیء لکان محصوراً و لو کان من شیء لکان محدثاً

هر که گمان کند که خدا در چیزی است یا از چیزی به وجود آمده و یا بر چیزی است، به تحقیق که مشرک شده است. اگر بر چیزی باشد که آن چیز او را حمل کرده (پس همانا محتاج به آن چیز و حمل است و خدا نیست) و اگر در چیزی باشد، هر آینه او در حصار و محدودیت

قرار گرفته و اگر از چیزی به وجود آمده، هر آینه ایجاد شده و احداث شده است (نه خدا).[۸]

۷– عن ابی عبدالله علیه السلام: کذب من زعم ان الله عز و جل فی شیء او من شیء او علی شیء،
دروغ گفته است کسی که گمان کند خداوند عز و جل در چیزی یا از چیزی و یا بر چیزی است.[۹]

کلام صدوق

شیخ صدوق (ره) فرموده است: دلیل بر اینکه خداوند عز و جل در مکانی نیست آن است که اماکن همگی حادث بوده و به تحقیق دلیل بر آن اقامه شده که خداوند عز و جل قدیم و سابق بر اماکن بوده و امکان ندارد که غنی قدیم محتاج چیزی شود که از آن بی نیاز بوده و نه از آن حالی که از ازل بر آن بوده تغییر یابد. پس صحیح است امروز که او در مکان نبوده، همان طور که از ازل چنین بوده و تصدیق این مطلب آن است که ما را حدیث نمود قطان...از سلیمان بن مهران که گفت: به محمد بن جعفر علیه السلام عرضه داشتم: آیا جایز است که بگوییم خداوند عز و جل در مکان است؟ فرمودند: سبحان الله تعالی از این سخن! همانا اگر در مکان باشد، محدَث و پدید آورده شده (و مخلوق) بوده (نه خدا)، زیرا آن که در مکانی است، محتاج به آن مکان بوده و احتیاج از صفات حادث است نه از صفات قدیم.

۸. روایات زیادی است که آیاتی را که به ظاهر موهم حضور ذاتی است، تفسیر به غیر ذات فرموده است. از باب نمونه، مانند روایت احتجاج از حضرت امیر علیه السلام در جواب سؤال زندیقی، که فرمودند: معنی قول خداوند: «او یأتی ربک؛ یا پروردگارت بیاید...» مقصود، امر ربک؛ آمدن امر پروردگارت بوده... و معنی «اولم یروا انا نأتی الارض ننقصها...، آیا ندیدند که ما به زمین آمده و آن را از اطراف آن می کاهیم» هلاکت قرون و اقوام بوده که آن را آمدن نامیده؛ و «الرحمن علی العرش استوی، خداوند رحمان بر عرش مستولی شده» یعنی تدبیر او بر خلق مستولی و امر او همه را فرا گرفته است...؛ و مانند روایت یونس بن عبدالرحمن که می گوید: به محضر حضرت موسی بن جعفر علیه السلام عرضه داشتم: به چه علت خداوند پیامبر خود را به آسمان و از آنجا به سدرة المنتهی ... برد و با او سخن و راز گفت، در حالی که خدا به بودن در مکان توصیف نمی شود؟ فرمودند: «ان الله لا یوصف بمکان و لا یجری علیه زمان و لکنه اراد ان یشرف به ملائکته و سکان سماواته و یکرمهم بمشاهدته و یریه من عجائب عظمته ما یخبر بعد هبوطه و لیس ذلک عن ما یقوله المشبهون سبحان الله تعالی عما یصفون» همانا خداوند به بودن در مکان توصیف نگشته و زمان بر او جاری نخواهد شد و لکن خداوند در عروج پیامبر به آسمان، اراده فرمودند که ملائکه و سکان آسمان هایش را به وجود پیامبر مشرف و آنها را به وسیله مشاهده او اکرام فرمایند و به او از عجایب عظمت خود به آنچه که پس از فرود آمدن به زمین خبر دهد، ارائه دهند. و این از قبیل آنچه تشبیه کنندگان [خالق به مخلوق] می گویند، نیست. منزه و والاست خداوند از آنچه توصیف می کنند.[۱۰]

نیز از نحوه سئوال یونس از امام علیه السلام معلوم است که مساله عدم حضور ذات خداوند در مکان بر این گونه اصحاب روشن بوده است که سئوال از علت عروج می کند.

۹. جاثلیق از حضرت امیر علیه السلام سئوال کرد: خبر ده مرا از پروردگار که در کجاست و در کجا بوده؟ امیر المؤمنین علیه السلام فرمودند: «لا یوصف الرب بمکان، هو کما کان و کان کما هو، لم یکن فی مکان و لم یزل من مکان الی مکان و لا احاط به مکان بل لم یزل بلا حد و لا کیف»

پروردگار به وجود در مکانی توصیف نخواهد شد. او کماکان بوده و هست، و هست همان طور که بوده. نه در مکانی است و نه از مکانی به مکان دیگر منتقل شده و نه مکانی بر او احاطه دارد بلکه از ازل بدون محدودیت و کیفیت خواهد بود.

امیر المؤمنین علیه السلام: پروردگار به وجود در مکانی توصیف نخواهد شد. او کماکان بوده و هست، و هست همان طور که بوده. نه در مکانی است و نه از مکانی به مکان دیگر منتقل شده و نه مکانی بر او احاطه دارد بلکه از ازل بدون محدودیت و کیفیت خواهد بود.

جاثلیق عرضه داشت: راست گفتی. حال خبر بده مرا از پروردگار که آیا در دنیاست یا در آخرت؟ حضرت فرمودند: «لم یزل ربنا قبل الدنیا هو مدبر الدنیا و عالم الاخرة، فاما ان یحیط به الدنیا و الاخرة فلا و لکن یعلم ما فی الدنیا و الاخرة»؛ از ازل پروردگار ما پیش از دنیا بوده، او مدبر دنیا و عالم آخرت است، اما آنکه دنیا و آخرت بر او احاطه نماید، نه. و لکن آنچه در دنیا و آخرت است را می داند.

عرضه داشت: راست گفتی.[۱۱]

از روایات فوق به وضوح دریافت می شود که اعتقاد به حضور ذات خداوند در عالم مخلوقات، امری خلاف برهان و معارف اهل بیت علیهم السلام بوده و متاثر از آموزه های باطل فلسفه های بشری است. والحمد لله کما هو حقه

پی نوشت‌ها:

۱. حجت الاسلام و المسلمین رضا معینی، محقق و مدرس در حوزه علمیه قم
۲. اصول کافی، ج۱، کتاب توحید، باب حرکت و انتقال، ح ۵
۳. همان منبع
۴. همان منبع
۵. همان منبع
۶. ارشاد شیخ مفید و احتجاج طبرسی
۷. توحید صدوق
۸. توحید صدوق، بحار الانوار
۹. توحید صدوق
۱۰. بحار الانوار
۱۱. توحید صدوق

مقاله وارده ۳

فلاسفهٔ یونان هیچ‌گاه موحّـ

دکتر محمود طاهری
دکترای تاریخ تمدن و فرهنگ ملل اسلامی

یکی از بزرگان و محترمین در سخنرانی خود در همایش دین و فلسفه که در تاریخ ۱۳۸۹/۷/۱۵ انجام گرفت، به نکاتی پرداخته‌اند که اینجانب را واداشت تا برای روشن شدن هرچه بیشتر پاره‌ای از ابهام ها چند خطی بنویسم .[1]

بدیهی است که اگرچه قدر و منزلت علمی و اخلاقی سخنران محترم از نظر نگارنده محفوظ است اما در برخی شرایط، بررسی و نقد دیدگاه‌های گوناگون و حتی سخنان برجستگان و اساتید، نه تنها باعث شکوفایی هرچه بیشتر حقایق خواهد گردید بلکه اندیشه ها و نظریات را پخته‌تر خواهد ساخت . به علاوه ، چنین بررسی هایی به اندیشه های پاک و پرجوش و نوین فرهیختگان جوان ما میدان پیشرفت در جامعه اسلامی می‌دهد. روشن است که فقط زمانی نظریات سازنده در عرصه های دانش، فرصت و جرأت شکوفائی خواهند یافت که آزاد اندیشی مبتنی بر مبانی صحیح در حوزه و دانشگاه شکل گیرد .

نگارنده لازم می‌داند این توضیح را اضافه کند که پاسخگویی به پاره ای از سخنان این شخصیت محترم را نه از جهت مخالفت با دانش فلسفه بیان می‌کندکه خود می‌داند فلسفه یکی از دانشهایی است که در طول تاریخ تمدن بشری ظاهر شده و محل ویژه ای در دانشهای نظری دارد، بلکه از آن رو این نقد صورت می‌گیردکه پاره ای از آن نظرات را ناصواب می‌داند . نویسنده این مقاله تخصصی در فلسفه ندارد اما سخنان استاد محترم فلسفه را هم فلسفی نمی‌بینند، بلکه به نظر می‌رسد که برخی از این سخنان فقط در جهت ایجاد اعجاب و تفاخر برای فلاسفه جهان و ادعاهای آنان از سویی ، و همچنین کم اعتبار کردن و مدیون جلوه دادن دانشمندان و تمامی علوم بشری به فلسفه از سوی دیگر است که پاسخهایی غیر فلسفی دارند . به علاوه پاسخگویی به بعضی گفته های عجیب نیز ضروری به نظر می‌رسد زیرا که از دیدگاه ایشان « علت اصلی نامسلمانی دانشمندان در دانشگاهها و محافل علمی آن است که آنها فلسفه ارسطویی و صدرایی را نمی‌دانند»[2] . از این رو ، پاسخهای نگارنده در واقع به شکلی در دفاع از ساحت علوم گوناگون بشری و الاهی و در دفاع از اعتبار دانشمندان است. همچنین ایشان ادعاهایی تاریخی را نیز مطرح نموده اند که قابل نقدند. بدیهی است پرسشها و پاسخهای فکری به ویژه در چنین موضوعاتی، هیچ‌گاه به انتها نخواهد رسید و از این رو ، سخنان دیگری نیز وجود دارد که به دلیل نبود فرصت و یا محدودیتهای دیگر نادیده گرفته می‌شوند .

ایشان در سخنان خود گفته اند: «فلسفه اگر رئیس علوم است برای این است که

واقعیت آن است که مردمان هیچ جامعه ای در طول تاریخ اسلام، به وسیلۀ فلاسفه و شاگردان آنها به سوی اسلام جذب نشده‌اند و راههای مسلمانی مردم همیشه با مسیر فیلسوفان تفاوت اساسی داشته است. نه مردم عربستان و ایران و مصر و آسیای میانه با یاری فلاسفه به ایمان الاهی رسیده اند و نه بومیان مالزی، اندونزی، شمال افریقا و دیگر مناطق مسلمان نشین دنیا به دنبال فلاسفه رفته اند. منابع تاریخی روشن ساخته‌اند که فیلسوفانی مانند فارابی، ابوعلی سینا، ابن رشد، ملاصدرا و دیگران نیز تقریبا هیچ تأثیر ایمانی برجسته‌ای در اکثریت مردم میهن خود نداشته اند و روشهای فلسفی آنها در تبلیغ، نه قابل فهم بوده و نه جاذبه‌ای داشته است.

ـــدنبوده‌اند

موضوعــات علوم ، مبانی علوم و مبادی بســیاری از علوم را تأمین می‌کند» و « همه علوم در منابع وامدار فلسفه هستند» . و یا اینکه «علم فلسفه سایه افکن همه علوم است» . و « فلسفه رئیس علوم اســت» ، « و باید این نکته را به یاد داشته باشید که علوم را فلسفه اداره می‌کند» . اگرچه متأســفانه ایشان روشن نکرده‌اند که چگونه مثلا دانش فلســفه رئیس علم شــیمی و علــم فیزیك و علم زمین شناســی شــده اســت و یا به چه جهت علوم ریاضیات، کشاورزی، معماری، علوم زیســتی، فن آوریهای نوین و بســیاری دیگر از نظر ایشــان وامدار فلسفه هســتند ، اما تنهاســخنی که به عنوان دلیل مدعای خود آورده‌اند آن اســت که : «همــه علوم در دامن علیت و معلولیــت به کار می‌آیند ... و اگر قانون علیت و معلولیت را برداریم ، راه اندیشــه بسته اســت» و « اگر کسی قانون علیت را نپذیرفت ، اجازه شک کردن ندارد و تنها باید ساکت باشد ، چرا که قانون علیت از مسائل کلیدی فلسفه و فلسفه بیان کننده آن است» .

در این خصوص پاسخ های متنوعی می‌توان ذکر کرد . نخست آنکه ، آنچه به عنوان علت و معلول گفته می‌شود در واقع از قوانین قطعی و مســلم موجود در عالم اســت و هیــچ ربط مســتقیم و غیر مســتقیمی با فلســفه ندارد بلکــه همــه انســانها و از جمله دانشمندان جهان و فلاسفه نیز از آن استفاده کرده‌اند . این حقیقت که هــر پدیــده و معلولی حتما پدیدآورنده و یا علتی می‌خواهد، نه تنها در علــم فیزیك و دیگر علوم فنی و آزمایشــگاهی مورد اســتفاده اســت بلکه در تمامی کائنــات و در همــه ذرات عالم نیز وجود دارد. بنــا براین چنین قانونی اگرچه از مســائل کلیدی فلســفه اســت و فلاســفه جهان درباره علت و معلول بسیار سخن گفته‌اند اما چیزی نیســت که پیش از ظهور فلاســفه وجود نداشته و فلاســفه دنیا آن را ســاخته و ابداع کرده باشند. بلکه این قانون و حقیقت از روی نظم و ترتیبی که بر هســتی حاکم است کشف شده و مورد استفاده قرارگرفته است. بنابراین چنین ادعایی که گفته شود، چون از این قانون در دانش فلســفه اســتفاده می‌شود پس تعلق به آن دارد و همه دانشــمندان نیز باید خود را وامدار فلســفه و فلاسفه بدانند، ســخنی غیر منطقی است . این از بدیهیات عالم و متعلق به فهم فطری همه بشــریت است و همه انســانها و حتی کودکان نیز بــا عقل خود و در عمل از این دانش فطری و خدادادی که در همه انســانهای ذی شــعور وجود دارد ، باخبرند . حتی کسانی که نه تنها از فلســفه چیزی نمی‌دانند بلکه حتی معنای علّیت و معلولیت را هم نمی‌فهمنــد، در همه چیز زندگی خود بــا آن در ارتباطند. آیا اینها نیز از دیدگاه ســخنران محترم، مدیون فلسفه و فلاسفه هستند؟ مسلما خیر! اما دانشمدان علوم گوناگون نیز هر جا سخنی از علت و معلول بــه زبان می‌آورند به همین علت فطری و مورد قبول همگان توجه دارند و نه علت مورد نظر فلاســفه و تقســیم بندی های آنان. همه فلاســفه و خاصه پایه گذاران یونانی فلســفه هم سالها قبل از آنکه از علّیت سخن گفته باشــند خودشان مانند بقیه مردم جامعه از این قانون طبیعی بهره می‌برده اند . از این رو چگونه ایشــان ســعی در تملك چیزی کرده اند که بنیانا متعلق به فلسفه نیست بلکه در عقل خدادادی همگان وجود دارد ؟

تصور شــده اســت فلاســفهٔ یونانی تحت تأثیر افــکار ابراهیمی، موحّد و خداپرســت شــده‌اند و بــا این عقیده به یونان بازگشــته اند! ولی چنین ارتباط و تغییــر اعتقادی را نه تنها پیروان ادیان ابراهیمی نقل و یا تأیید نکرده‌اند بلکه ســقراط و افلاطون و ارســطو نیز چنیــن واقعهٔ مهمی را که پیــروی آنها از مکتب حضــرت ابراهیم نبی علیه الســلام را نشان دهد، در هیچ‌یک از آثار خود به زبان نیاورده انــد و هیچ منبع یونانی دیگری هم چنین چیزی را ذکر نکرده است.

مهمتر از همه آنکه، اساســا موضوع علّیت و معلولیت در فلسفه با آنچه در میادین علمی و دانشــگاهی و یا در میان مردم عادی به عنوان علّت مطرح می‌شــود، بســیار متفاوت است و استفاده ای که مثلا یك دانشمند فیزیك و یا یك پزشك از اصطلاح علت و معلول می‌برد نیز با تصوری که فلاسفه از مفهوم علت و معلول دارند فرق می‌کنــد. در یکی، همه مصادیــق عینی و تجربی و ملموس و برای بهره بری در زندگی بشــری اســت ، و در دیگری، برخاسته از ذهن متفکر و دور از واقعیات بیرونی است و سودی هم برای اکثریتی از مردم ندارد . اساسا اکثریتی از دانشمندان جهــان ضرورتــی نمی‌بیننــد که بدانند مفهوم علت و معلول از نظر فلاسفه یونان باستان و پیروان آنها چیســت و چه معانی مختلفی دارند ، زیرا آنها در میدان کار خود نیازی به فلسفه ندارند و از این رو هیچ‌گاه مدیون آن نیز نیستند. بنابراین هیچ انســان ذی شعوری در عالم نیست الا اینکه طبیعتاً این قانون الاهی و عالم گیر موجود در هستی را فطرتاً قبــول دارد و آن را در زندگی خود به کار می‌برد و وامدار فلسفه و فلاسفه هم نیست .

از همه اینها گذشته، چگونه ایشان مدعی شده اند که همه علوم جهان وامدار فلسفه و فلاسفه هستند در حالی که اگر قدری به تاریخ توجه می‌کردند متوجه می‌شــدند که ماجرا این گونه نیســت. ایشان حتما می‌دانند که قدیمی ترین ســخنان فلســفی و فلاسفه از قرن ششم قبل از میلاد آن سوتر نمی‌رود . پیش از ارسطو و افلاطون و ســقراط که همگی در دو قرن چهارم و پنجم پیش از میلاد مسیح علیه الســلام می‌زیســته اند، طالس، اناکســیمندرس، انکسیمنس، هراکلیتــوس، فیثاغورس، دموکریتــوس و مانند اینان همگی مابین قرن ششــم و پنجم پیش از میلاد ظاهر شــده انــد و اینان اگرچه به وجود آورنده فلســفه هســتند اما درك حقیقت علت و معلول را از دانشمندان پیش از خود وام گرفته و از آن بهره مند شده‌اند . و این در حالی اســت که بین ۱۰۰۰ تا ۳۰۰۰ سال قبل از آنکه امثال این

www.ebnearabi.com

شخصیتهای یونانی وجود خارجی یافته باشند و دانش فلسفه شکل بگیرد، علوم ریاضیات، نجوم، پزشکی، داروسازی، معماری، انواع مهندسی ها، کشاورزی، دامداری، خط و زبان و بسیاری دانشهای دیگر در مصر، فینیقیه، بین النهرین، هندوستان و ایران وجود داشته و دانشمندان آن دوران از قانون طبیعی علّیت کاملا مطلع بوده و آن را به خوبی مورد استفاده قرار می‌داده اند .

در واقع باید گفت که این متفکرین یونانی و دیگران بوده اندکه از این قانون و از زحمات پیشینیان وام گرفته و سود برده اند و نه عکس آن . حقیقت آن است که موضوع علت و معلول را نه فلاسفه ساخته اند و نه اینکه آنها آن را کشف و عرضه کرده اند، بلکه فلاسفه نیز مانند دانشمندان دیگر و حتی همچون مردم عادی، از برداشتهای مشابه این دانش در جهت اهداف خود استفاده برده اند و عاشقان فلسفه یونانی حق ندارند چنین حقیقتی را مصادره به مطلوب کنند و آن را در تملک و ساخته خود تصور نمایند و سپس چنین وانمود سازند که همگان موظف به پذیرش آقایی فلاسفه هستند .

ایشان در دنباله بیانات خود گفته اند که «در آن صورت فیلسوف شیخ الرئیس می‌شود، چون فلسفه رئیس علوم است و همه علوم را اسلامی کرد». و این چه ادعای عجیبی است. دیدیم که ایشان بر مبنای آن مقدمات ناصواب پیشین نتیجه گرفته اند که فلسفه رئیس علوم است و سپس نتیجه دیگری از آن مقدمات ارائه داده اند که فلاسفه رئیس دانشمندان جهان هستند! آیا چون برخی از افراد در ۹۰۰ سال پیش از این، ابوعلی سینا را شیخ الرئیس نامیده اند، می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که او در زمان خود رئیس همه علوم بوده است ؟ و حتی اگر این ادعا را هم بپذیریم، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که او یا برخی فلاسفه زمان ما هم ، رئیس همه دانشمندان جهان هستند ؟

روشن است که این گونه اظهارات برای کسب اعتبار بیشتر برای دانش فلسفه و فلاسفه و تحقیر علوم و دانشمندان دیگر، فاقد یک منطق صحیح و قابل دفاع است. وجود نظریات غیر علمی و نادرست فلاسفه‌ای مانند سقراط ، افلاطون ، ارسطو و مانند آنان درباره موضوعاتی مثل زمین، آبها ، گستره عالم، آسمانها و ستارگان، آب و آتش و هوا، موجودات روی زمین، نژاد های بشری، توالد و تناسل، ارزش زن و حقوق اجتماعی مردم و بسیاری مسائل دیگر که ذکر آنها در این مقاله مختصر نمی‌گنجد، مسلما نمی‌تواند نشانه آقایی آنان در علوم باشد؟[۳]

تمامی منابع گوناگون و به ویژه منابع یونانی و تاریخ‌های اروپایی در معرفی فرهنگ و آیین یونان و شهر آتن در دوران باستان، به روشنی نشان می‌دهند که مردم یونان نه تنها نیاکان خود و ماه و خورشید و دیگر ستارگان و انواع مظاهر و قدرتهای طبیعی را می‌پرستیده اند، بلکه خدایان و الاهه های گوناگونی را نیز با افتخار مورد پرستش قرار می‌دادند. به طورکلی خدایان یونان به گروههای گوناگونی مانند خدایان زمینی و زیر زمینی، خدایان آسمانی و خدایان کوه المپ قابل تقسیم بودند اما برخی از قدیمی‌ترین آنها عبارتند از: زئوس خدای خدایان ، آپولو خدای آفتاب، پوزیدون خدای دریاها ، هستیا خدای مادر ، دمی‌تر الاهۀ زراعت و غلات ، هِرمس خدای حکیم و آفریننده ، آرس خدای جنگ . و بعد از مدتی ، هِراس همسر زئوس، آتنا خدای حکمت و خرد و معبود آتنی ها، آرتمیس دختر زئوس، و آفرودیت الاهۀ عشق هم به دیگر خدایان یونانی اضافه شدند . همۀ اینها در معابد گوناگون و به صورت مجسمه های بزرگ و کوچک در کنار آتش مقدس مورد پرستش و احترام بودند .

از سوی دیگر، ایشان با وجود آنکه در همین همایش اعلام می کنند که : «فلسفه یک جهان بینی آزاد و در بدو پیدایش سکولار است. نه الهی است و نه الحادی». دقایقی بعد گفته اند که: « فلسفه ، الهی کردن ، دینی کردن و اسلامی کردن همه علوم را برعهده دارد ... ما باید علم را اسلامی و به دنبال آن دانشمندان را مسلمان کنیم و وقتی آنها مسلمان شدند مردم جامعه هم مسلمان می شوند» . این سخنان نیز عجیب است و باید پرسید، چگونه دانشی که به گفته ایشان سکولار و بدون تعهد دینی است خواهد توانست حامی و مبلّغ اسلام و خداپرستی باشد؟ به علاوه ، آیا مکتب الاهی اسلام خود نمی‌تواند مدافع خود باشد که چنین مسئولیتی بر عهده فلاسفه گذارده شده است؟ و این ادعایی است که نه اساس صحیحی دارد و نه سابقه روشنی .

واقعیت آن است که مردمان هیچ جامعه ای در طول تاریخ

اسـلام، به وسیله فلاسـفه و شاگردان آنها به سـوی اسلام جذب نشده‌اند و راههای مسلمانی مردم همیشه با مسیر فیلسوفان تفاوت اساسـی داشته اسـت. نه مردم عربسـتان و ایران و مصر و آسیای میانه با یاری فلاسفه به ایمان الاهی رسیده اند و نه بومیان مالزی، اندونزی، شـمال افریقا و دیگر مناطق مسلمان نشین دنیا به دنبال فلاسـفه رفته اند. منابع تاریخی روشـن سـاخته‌اند که فیلسوفانی مانند فارابی، ابوعلی سـینا، ابن رشد، ملاصدرا و دیگران نیز تقریبا هیچ تأثیر ایمانی برجسته‌ای در اکثریت مردم میهن خود نداشته اند و روشـهای فلسـفی آنها در تبلیغ، نه قابل فهم بوده و نه جاذبه‌ای داشـته اسـت. راه اینان بیش از آنکه به سـوی مردم جهت داشته باشد، اغلب به سوی دربارها متمایل بوده است و تنها کسانی توفیق خدمت و هدایت عملی مردم را پیدا کرده اند که از مسـیری دیگر و با اسـتعانت از قرآن و اهل بیت علیهم السـلام نیازهای فکری و ایمانی آنان را برطرف ساخته اند .

امـا عجیب ترین سـخن ایشـان در این سـخنرانی آنجا اسـت که گفتـه انـد : «تاریخ مـدرن خاورمیانـه نشـان می‌دهدکه ارسـطو و سـقراط و (دیگـر فلاسـفه)... همـه از شـاگردان حضرت ابراهیم علیه السلام بوده اند» « فکر حضرت ابراهیم علیه السـلام خاورمیانه را گرفت و افلاطون و ارسـطو تربیت شدند » .

می‌دانیم که حضرت ابراهیم علیه السـلام حدود ۲۰۰۰ سال قبل از میلاد مسیح علیه السلام زندگی می‌کـرده اند[۴]، در حالی که سقراط و افلاطون و ارسطو همگی در قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد می‌زیسته اند[۵]، یعنی حدود ۱۶۰۰ سال فاصله تاریخی بین آنها وجود دارد. حال اگر منظور ایشـان آن اسـت که این فیلسوفان یونانی از اندیشـه و آیین ابراهیمی به طریق غیرمسـتقیم بهره مند شده اند، باید پرسید که آنان معارف حضرت ابراهیم علیه السلام را در کجا و چگونه دریافت کرده‌اند؟ آیا به وسیله تماس با پیروان دین ابراهیمـی و یا با خواندن کتاب و نوشـته‌ای از آن پیامبر بزرگ؟ آیا برای این ادعای تاریخی مدرکی نیز ارائه می‌شود؟ مشاهده می‌کنیم که ایشان، تنها منبع سخن خود را « تاریخ مدرن خاورمیانه» معرفی می‌کنند و متأسفانه نه کتابی با این نام درباره آن دوران و این ادعای بزرگ وجود دارد و نه تحقیقات نوین تاریخی چنین سخنی را تأیید می‌کنند. ما می‌دانیم که اساسا هیچ مدرك تاریخی اعم از دسـت نوشـته ها و پاپیروسـها و یا کتیبه ها و یا گزارشـی از کتب ادیان ابراهیمـی و ماننـد اینها، نه در خاورمیانه و نه در اروپا یافت نشـده است که چنین ارتباطی را گزارش کرده باشد و بنابراین معلوم نیست منظور ایشان از « تاریخ مدرن خاورمیانه» چیست ؟

بـه هرحال از مدعای ایشـان چنین برمی‌آید که تصور شـده اسـت فلاسفه یونانی تحت تأثیر افکار ابراهیمی، موحّد و خداپرست شـده‌اند و با این عقیده به یونان بازگشـته اند! ولی متأسفانه چنین ارتبـاط و تغییر اعتقادی را نه تنهـا پیروان ادیان ابراهیمی نقل و یا تأییـد نکرده‌اند بلکه سـقراط و افلاطون و ارسطو نیز چنین واقعه مهمی را که پیروی آنها از مکتب حضرت ابراهیم نبی علیه السـلام را نشان دهد، در هیچیك از آثار خود به زبان نیاورده اند و هیچ منبع یونانی دیگری هم چنین چیزی را ذکر نکرده است.

خدایان پرستی و شرک در میان یونانیان از ابتدای شکل‌گیری جامعۀ یونانی تا زمان فروپاشی کامل تمدن در آن سـرزمین وجود داشته و مردمان آن دیـار هیـچ‌گاه مردمانـی یکتاپرسـت نبوده‌اند . فیلسـوفان یونانی نیز مانند سـایر اقشار جامعه بودند و در آثاری که از خود باقی گذاشـته‌اند، به روشـنی نشـان داده‌اند که به خدایـان گوناگون سـرزمین خود احترام گذاشـته و مظاهر و الاهه هـای طبیعی را عبادت می‌کـرده اند. یونانیان نه تنها در دوران سـقراط و افلاطون و ارسـطو در شـرک و بت پرسـتی کامل غرق بودند بلکه آنها و همسـایۀ غربی شـان رومی ها ، حتی تا ۳۰۰ سال بعد از میلاد مسیح علیه السلام نیز چندان تمایلی به یکتاپرستی از خود نشان نمی‌دادند.

بـه نظر می‌رسـد کـه اصل و ریشـه این ادعا آن است که برخی پنداشـته انـد کـه اندیشـه های توحیـدی حضـرت ابراهیـم علیه السلام از راهی نادانسته یونانی ها را یکتاپرست و پیرو آیین الاهی کرده است! اما حقیقت چیز دیگری است و نگارنده این سـطور سعی می‌کند حقیقت موضـوع را به اختصار بیان نماید :

نخست آنکه ، بدون تردید برای روشن شـدن واقعیت های تاریخی مربـوط به گذشـته و مشـخصات فکری، ایمانی و عملی مردمان هر جامعه‌ای، باید به آثـار باقیمانده از آنـان مانند کتابها و کتیبه ها و هر نوع گزارش و اثری که از آن دوران خاص باقیمانده اسـت رجوع شود. روشـن اسـت که درباره وضعیت فکری و عقیدتی یونانیان باسـتان نیز چنین باید کرد و از هر منبعی که گزارش‌های معتبری به ما ارائه دهد باید بهره گرفت. اما تمامی منابع گوناگون و به ویژه منابع یونانی و تاریخ‌های اروپایی در معرفی فرهنگ و آیین یونان و شهر آتن در دوران باستان، به روشنی نشان می‌دهند که مردم یونان نه تنها نیاکان خود و ماه و خورشید و دیگر سـتارگان و انواع مظاهر و قدرتهای طبیعی را می‌پرستیده اند، بلکه خدایـان و الاهه های گوناگونی را نیز با افتخار مورد پرسـتش قرار می‌دادنـد. به طورکلی خدایان یونان بـه گروههای گوناگونی مانند خدایـان زمینی و زیر زمینی، خدایان آسـمانی و خدایان کوه المپ قابل تقسـیم بودند اما برخـی از قدیمی‌ترین آنها عبارتند از: زئوس خدای خدایان ، آپولو خدای آفتاب، پوزیدون خدای دریاها ، هِسـتیا خدای مادر ، دِمی‌تر الاهه زراعت و غلات ، هِرمِس خدای حکیم و

www.ebnearabi.com

آفریننده ، آرِس خدای جنگ . و بعد از مدتی ، هِراس همسر زئوس، آتنا خدای حکمت و خرد و معبود آتنی ها، آرتِمیس دختر زئوس، و آفرودیت الاهه عشق هم به دیگر خدایان یونانی اضافه شدند . همه اینها در معابد گوناگون و به صورت مجسمه های بزرگ و کوچک در کنار آتش مقدس مورد پرستش و احترام بودند .[۶]

در واقع خدایان پرستی و شرک در میان یونانیان از ابتدای شکل‌گیری جامعه یونانی تا زمان فروپاشی کامل تمدن در آن سرزمین وجود داشته و مردمان آن دیار هیچ‌گاه مردمانی یکتاپرست نبوده‌اند . فیلسوفان یونانی نیز مانند سایر اقشار جامعه بودند و در آثاری که از خود باقی گذاشته‌اند، به روشنی نشان داده‌اند که به خدایان گوناگون سرزمین خود احترام گذاشته و مظاهر و الاهه های طبیعی را عبادت می‌کرده اند.[۷] یونانیان نه تنها در دوران سقراط و افلاطون و ارسطو در شرک و بت پرستی کامل غرق بودند بلکه آنها و همسایه غربی شان رومی ها ، حتی تا ۳۰۰ سال بعد از میلاد مسیح علیه السلام نیز چندان تمایلی به یکتاپرستی از خود نشان نمی‌دادند.[۸] بدیهی است که از هیچ راهی جز از طریق منابع موثق تاریخی نمی‌توان به فرهنگ و معتقدات دوران باستان دست یافت و تصورات شخصی و دلبستگی های بی اصل و ریشه، هیچ تغییری در واقعیت نمی‌دهند و ارزش علمی نیز ندارند .

حال که روشن شد که فیلسوفان یونانی موحد و خدا پرست نبوده اند و سخنران محترم همچنان بر این سخن خود پافشاری دارند که «حضرت ابراهیم علیه السلام حکمت عملی و نظری و مذهب و خدا و فلسفه را به هم دوخت» و فلاسفه یونان تربیت یافتگان نبی الاهی حضرت ابراهیم علیه السلام هستند، پس باید نتیجه بگیریم که از دیدگاه ایشان، حضرت ابراهیم علیه السلام استاد فلسفه بوده و به آن یونانی ها فکر فلسفی را آموخته است و نه یکتاپرستی و عبادتِ خدا و نماز و روزه را. پس حتی اگر گزارش ایشان را در مورد ارتباط فلاسفه یونان با فرهنگ ابراهیمی قبول کنیم، بازهم چون تاریخ روشن می‌کند که نتیجه تلاشهای آن فیلسوفان در جامعه خودشان شامل آثاری در مورد برخی دانشها و فلسفه و همچنین ماندگاری بر پرستش خدایان بوده است، باید بپذیریم که آنان چیزی جز دانش فلسفه و بت پرستی از فرهنگ آن حضرت علیه السلام کسب نکرده اند و یا باید قبول کنیم که اساسا فلاسفه یونان هیچ‌گاه چیزی را به عنوان یکتاپرستی و آیین الاهی دریافت نکرده اند و همه آموخته ها و افکارشان از فرهنگ شرک آلود یونانی نشأت گرفته است .

نتیجه و سخن آخر آنکه :

بدون تردید فلاسفه یونانی هیچ‌گاه تلاشی برای تماس با پیامبران نداشته‌اند. ارسطو و دیگر فلاسفه یونان نیز در هیچ زمانی خدای واحد مورد نظر پیامبران را نپرستیده‌اند. این فلاسفه هرگز برای ترویج دین حضرت ابراهیم و دیگر پیامبران علیهم السلام کوششی نکرده‌اند و پیامبران الاهی و جانشینان‌آنان نیز هیچ‌گاه با فلاسفه و افکار آنان ارتباط و یا همراهی نداشته اند .

در انتها برخی از منابع مفید علمی برای تحقیق بیشتر خوانندگان و آشنایی با فرهنگ یونان باستان معرفی می‌گردد :

-The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History . Michael H. Hart. 1978 (Revised Edition, 1992) P 105 to 109.

-Life's ultimate questions: an introduction to philosophy. Ronald H. Nash. Zondervan Publishing House .1999.

-Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology.William Smith. (1870).

-The Gods of the Greeks, Karl Kerenyi, Thames & Hudson, 1980.

ـ مشرق زمین گاهواره تمدن ، یونان باستان ، قیصر و مسیح (جلد ۱و۲و۳) تاریخ تمدن ، ویل دورانت

ـ تاریخ فلسفه . ویل دورانت . ترجمه زریاب خویی .

ـ تاریخ تمدن . هنری لوکاس .جلد ۱ .

ـ مقالة eltotsirA (ارسطو) از TNARG DRAWDE در اینترنت .

ـ سایتهای اینترنتی دربارهٔ خدایان یونان باستان یا keerG sdoG .

ـ دورهٔ آثار افلاطون . ترجمه محمد حسن لطفی .

ـ دورهٔ آثار ارسطو (مابعدالطبیعه ، اخلاق نیکوماخوس ، سماع طبیعی(فیزیک) . ترجمه محمد حسن لطفی

پی‌نوشت‌ها:

۱ – برای یافتن همهٔ بیانات ایشان که در این نوشتار مورد نقد قرار گرفته اند رجوع نمائید به : www.rasanews.ir و پورتال جامع اطلاع رسانی استان قم در تاریخ۱۳۸۹/۷/۱۷ .

۲ – این سخنان ماحصل چندین جملهٔ پراکندهٔ ایشان است که در منابع ذکر شده دیده می‌شود . لطفا رجوع فرمائید .

۳ – برای روشن شدن برخی نظریات غلط فلاسفه درباره موضوعات مختلف در طول تاریخ رجوع شود به : تاریخ قلسفه . ویل دورانت . صص ۱۰۹ تا ۱۳۲ .

۴ – تاریخ ملل قدیم آسیای غربی ، احمد بهمنش ، ص ۲۲۱ .

۵ – ارسطو (از ۳۸۴ تا ۳۲۲ ق. م.) و افلاطون (از ۴۲۷ تا ۳۴۷ ق.م.) و سقراط (از ۴۷۰ تا ۳۹۹ ق.م.)

۶ – رجوع شود به : تاریخ تمدن– یونان باستان، ویل دورانت، ص ۱۹۷ تا ۲۱۷ / تاریخ ادیان، علی اصغر حکمت، ص ۸۳ و۸۴ .

۷– عقیده سقراط درباره وظائف خدایان (افلاطون، فایدروس شماره ۲۴۶) / ارسطو معتقد به ۵۵ محرک اولی بود (مابعدا لطبیعه ارسطو . شماره آ،۱۰۷۴) / افلاطون خورشید را خدا و دارای روح می‌دانست (قوانین. شماره ۸۹۹) و پرستش و دعا کردن این فیلسوف به درگاه خدایان (قوانین شماره ۸۹۳) و مانند اینها .

۸ – جهت کسب اطلاعات بیشتر در مورد اعتقادات یونانی و رومی رجوع کنید به کتابهای : مشرق زمین گاهواره تمدن ، یونان باستان قیصر و مسیح (جلد ۱و۲و۳) تاریخ تمدن ، ویل دورانت .

مقاله وارده
٤

معرفی اجمالی
کتاب مسأله قیار

سید جمال جعفری

www.ebnearabi.com

مرحوم میرزا مهدی غروی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ ه ق) به عنوان فردی شاخص شناخته می شود که مکتب معارف اهل بیت علیه السلام را بر اساس آموزه های ناب عقل و وحی پایه ریزی کرده و آن را از شائبه معارف بشری پیراسته است. ایشان از شاگردان مبرّز مرحوم سیّد محمّد کاظم طباطبایی یزدی (صاحب عروة الوثقی) و ملّا محمّد کاظم خراسانی (صاحب کفایة الاصول) بوده اند. همچنین ایشان از نخستین شاگردان درس خارج اصول مرحوم نائینی به شمار می آیند و اجازه اجتهادی منحصر به فرد از این استاد خود دریافت نموده اند. این اجازه به تأیید اعلامی چون مرحوم سیّد ابوالحسن اصفهانی و مرحوم شیخ عبد الکریم حائری(رحمةالله علیهما) رسیده است. بزرگانی چون شیخ مجتبی قزوینی، شیخ علی نمازی شاهرودی، میرزا جواد آقا تهرانی، شیخ حسنعلی مروارید و شیخ محمد باقر ملکی تبریزی (رحمةالله علیهم) از شاگردان مرحوم میرزای اصفهانی در حوزه مشهد مقدّس به حساب می آیند.

یکی از تلامذه به نام ایشان، مرحوم آیةالله شیخ محمود حلبی است که دروس معارف استاد را به صورت عمومی و خصوصی از محضر ایشان استفاده کرده ، آن را با قلم رسای خود به رشته تحریر در آورده و به تأیید مرحوم میرزا رسانده است. مرحوم حلبی قریب ۲۵ سال دروس معارف القرآن را در تهران تدریس می کرده است. یکی از افرادی که از جلسات درس ایشان بهره برده دکتر علیرضا رحیمیان است. وی علاوه بر حائز بودن درجه دکتری در رشته عرفان، تسلّط کاملی بر فلسفه صدرایی دارد.[۱] کتاب مسأله قیاس توسط ایشان به رشته تحریر درآمده و در سال ۱۳۸۷ در شمارگان ۲۵۰۰ نسخه توسط انتشارات منیر به چاپ رسیده است. نویسنده در تشریح انگیزه خود از نگارش کتاب به برخورد های علمی و بعضاً غیر علمی مخالفان مشی مرحوم میرزا اشاره می کند و می کوشد شرح و تبیینی از آرای میرزا در زمینه بحث قیاس ارائه دهد که پاسخگوی اعتراضات مجموعه ناقدان باشد.

بی اعتباری قیاس در اصول و فروع دین

کتاب «مساله قیاس» یکی از مهم ترین مباحث منطقی را مدنظر قرار داده و از جنبه کاربردی بدان نگریسته است. در این کتاب، دو گونه بهره گیری از قیاس مورد نقد قرار گرفته؛ به کار بستن قیاس در «اصول دین» و «فروع آن». نویسنده قصد دارد با توجه به مباحث دقیق مرحوم میرزای اصفهانی (ره) این هر دو گونه بهره گیری را ناموجّه اعلام کند.

برای تبیین این مدعای اصلی، مطالب محوری ذیل در کتاب مطرح شده است:

۱) لزوم بررسی ماده قیاس برای تشخیص اعتبار آن

علم منطق در باب «حجّت»، درباره انواع و اشکال قیاس و شرایط انتاج آنها بحث می کند. قضاوت درباره صدق و کذب گزاره هایی که در این قالب ها قرار می گیرند، بر عهده منطق بما هو منطق نیست. ممکن است مواد قیاسی کاذب باشند و نتیجه کاذبی را هم در پی بیاورند اما این جهت صوری به منتج بودن قیاس، ضربه ای وارد نمی کند.[۲]

به این ترتیب ممکن است قیاسی از جهت صوری دچار معضل نباشد اما بتوانیم با نظر به ماده ، آن را بی اعتبار اعلام کنیم و متوجّه خطایش شویم.

پس همان گونه که برای کشف اعتبار قیاس به خارج از قیاس نیاز داریم، برای تشخیص خطای مادی قیاس، به ترازوهایی بیرون از قیاس نیازمندیم که عبارتند از «عقل و وحی». با بررسی ماده قیاس توسط این موازین، ممکن است به فساد آن پی ببریم.

۲) رابطه قیاس و تمثیل

بررسی ماده قیاس می تواند پاسخ این پرسش را به ما بدهد که «آیا آنچه به عنوان قیاس ادعا شده واقعاً قیاس است یا آنکه چیزی جز تمثیل نیست؟»

در قیاس شکل اول، یکی از این شرایط، کلّیّت کبرا است. اگر کبرای قیاس، به لحاظ مادی واقعا کلیّه باشد، حرکت متفکّر از کلی به جزئی صورت گرفته است اما اگر کبرا، کلیه نباشد، شرط انتاج برقرار نخواهد بود و در واقع حرکت متفکر از جزئی ای به سوی جزئی دیگر است. پس به این ترتیب از اوج قیاس به حضیض تمثیل سقوط می کند.

کتاب مدعی است که در بحث توحید (مقایسه واجب به اندازه و قواره ممکن) و نیز در فروع دین (که احکام منصوص العلّة ندارند) کبرای کلّیّه اساساً منعقد نمی شود. به این ترتیب یکی از مهم ترین شروط برقراری قیاس شکل اول به هم می‌ریزد. در این حالت قیاسِ ادعا شده، حقیقتاً قیاس نیست بلکه صرفاً تمثیلی است که ممکن است مفید ظن باشد نه یقین.

اگر کسی بخواهد در اصول و فروع دین از قیاس بهره بگیرد به همین گونه خطاها (در ناحیه ماده) دچار می شود. ماده فاسد این قیاس ها سبب می شود که کبرای قیاس، از «کلیه بودن» بیفتد و قیاس از رتبه والای یقین آوری، به حدّ تمثیل ظن آور تنزّل کند[۳].

«قابلیت تبدیل تمثیل(قیاس فقهی) و قیاس منطقی به هم» نشان می دهد که «قیاس فقهی و منطقی، روح و حقیقت مشترکی دارند». این روح مشترک همان چیزی است که به عنوان «قیاس لغوی» مورد دقت میرزای اصفهانی قرار گرفته[۴] یعنی «تقدیر شیء بشیء»[۵]. (اندازه گیری شیئی به اندازه و قواره های شیء دیگر) . البتّه اثبات این روح مشترک به معنای این همانی قیاس فقهی ومنطقی نیست. کتاب مساله قیاس تصریح می کند: «چنانچه بارها در همین کتاب بیان شد میرزای اصفهانی ، حکم به تساوی قیاس فقهی و منطقی ننموده بلکه

ایشـان قیاس را به معنای لغوی اش دانسته که این معنا در صورت وجود کبرای کلیه، شکل قیاس منطقی را پیدا می کند و در صورت عدم چنـان کبرایی، یک قیاس فقهی(تمثیـل) خواهد بود. بنابراین قیاس فقهی و منطقی، در معنای لغوی قیاس(تقدیر شـیء بشیء) باهم مشترک هستند ولی در بود و نبود یک شرط خارج از آن معنای لغوی، با هم اختلاف دارند»[۶]

کتاب مدعی اسـت که در بحث توحید (مقایسه واجب به اندازه و قواره ممکن) و نیز در فروع دین (که احکام منصوص العلهٔ ندارند) کبرای کلّیه اساساً منعقد نمی شود. به این ترتیب یکی از مهم ترین شـروط برقراری قیاس شـکل اول به هم می ریـزد. در این حالت قیاس ادعا شـده، حقیقتاً قیاس نیست بلکه صرفاً تمثیلی است که ممکن است مفید ظن باشد نه یقین.[۷]

اعتراض کتاب مساله قیاس، به تبـع تعالیم میـرزای اصفهانـی، همین اسـت که آنچه به عنوان کبرای قیاس های فیلسـوفانه اقامه مـی شـود، در واقـع کلّیه نیسـت و آنچه به عنـوان قضیـه «اولیّه» و «یقینیّـه» ارائـه می گـردد دقیقاً خـلاف بداهت عقلانی اسـت یا لااقـل دلیلـی برای اثبـات صحّـت آن در دست نیست.

۳) خطـای مشـــــترک «فیلسـوفان» و « طرفـداران قیاس در فروع دین»

اعتراض مرحوم میرزا متوجه سوء استفاده فلاسـفه از موازین بدیهی منطقی اسـت. کسانی که در اصـول دین از قیاس بهره می گیرند- هماننـد طرفداران قیاس در فروع دین- کبرایی را که واقعاً کلیه نیست به عنوان کبرای کلیه نمایـش و با آن قیاس تشـکیل داده اند و مدعی ارائه برهان شده اند. اعتراض کتاب مساله قیاس، به تبع تعالیم میـرزای اصفهانی، همین اسـت که آنچـه به عنوان کبرای قیـاس های فیلسـوفانه اقامـه می شـود، در واقـع کلّیّه نیسـت و آنچه به عنـوان قضیه «اولیّـه» و «یقینیّـه» ارائـه می گردد دقیقاً خلاف بداهت عقلانی است یا لااقل دلیلی برای اثبات صحّت آن در دست نیست.

بـه عنوان مثال عقلاً ثابت می شـود که خداونـد با مخلوقات سـنخیت ندارد اما فیلسـوف در کبرای قیاسـهایی کـه بین خالق ومخلـوق انجام می دهد ادعـای کلیت می کند در حالی که کبرای آنها در واقع جزئیه اسـت. پس قیـاس او در این گونه موارد کارایی ندارد. به صورت این استدلال فیلسوف بنگرید:

(صغری:خداوند علت مخلوقات است/کبری: هر علتی با معلول خود سنخیت دارد/ نتیجه:پس خدا با مخلوقات سنخیت دارد).

کتاب مدّعی است که کبرای این استدلال، کلیه نیست. موضوع نتیجه (خداوند) قطعاً جزء افراد کبری (هرعلتی) نیسـت؛ چون عقل حکـم به عدم سـنخیّت میان خدا و خلق می کند. نویسـنده کتاب برآن اسـت که «علیّت» غیر از «خالقیّت» اسـت و اساساً اطلاق «علّت» به خدا — با لوازم فیلسـوفانه ای که دارد — نادرسـت است . به این ترتیب اگر کسـی بخواهد «علیّت» و «خالقیّت» را به یک معنا به کار ببرد، ناگزیر از نفی سنخیتِ مورد نظر حکماست. درست است که فیلسوف اندراج «خدا» تحت عنوان «هر علّتی» را بدیهی معرفی می کند اما این بداهت، ادّعایی بیش نیست. به همین خاطر کبرای این اسـتدلال، کلّی نیسـت و فیلسـوف صرفاً به ارائه یک تمثیل پرداخته است.

فلاسـفه و قائلان به قیاس در فروع دین، هر دو یک اشتباه را مرتکب شده اند. جز اینکه گروه اول در اصول دین و اعتقادات (مثل توحیـد) به ورطه مغالطه افتاده اند ولـی گروه دوم در فروع دین به چنین هلاکتی تن داده اند.

منشـأ اشتباه این دو گروه همان است که مرحوم میرزا فرموده و آن اینکه: «قیاس از خطا ایمنی ندارد» قیاس های فلاسفه و اهل سنت از لحاظ صورت بلااشکال است و موازین منطقی انتاج در آنها کاملاً رعایت می شـود اما کار به همین جا ختم نمی شـود. عقل و وحی به عرصه سـنجش مواد این براهین ادعایی می آیند و با دقت در آنها معلوم می کنند که کبراهای کلیه ادعایی، در واقع جزئیه اند و در نتیجـه براهین ادعایی در حقیقت تمثیل هایی هسـتند که جز ظن نمی زایند.

۴) نفی «هنر کاشـفیّت» از قیاس در عین معتبر دانستن آن از لحاظ صوری

البته از منظر نویسـنده کتاب و برای دفع یک دخل مقدّر، بهتر است میان دو بحث اساسی تفکیک صورت گیرد:

اول اینکه قیاس هنر کاشفیت ندارد.

دوم آنکه قیاس اساساً (و حتی از لحاظ صوری) نامعتبر و فاسد است.

بحث نخسـت یکی از بحث های رایج منطقی اسـت. سـخن در اینسـت که در قیاس های اقترانی و اسـتثنایی شرط به پا شدن قیاس این است که نتیجه منطوی در مقدمات باشد. به طور مثال در قیاس (سقراط انسان است/ هر انسانی فانی است/ پس سقراط فانی است) سـقراط خود در زمره کلّی «هر انسان» نهفته است. اشکال معروف همین است که با قیاس به کشف جدیدی نرسیده ایم چون وقتی می گوییم «هر انسانی فانی است»، خودبه خود سقراط را هم جزء مجموعه انسـانها به حساب آورده ایم. بنابراین با شکل گرفتن قیـاس، فقط حکمی را که در فرض به کلّی «هرانسـانی» بار کرده بودیم به یکی از مصادیق آن تسرّی داده ایم.

پاسخ منطقیون به این اشکال آن است که قبول داریم منطوی بودن نتیجه در مقدمات یک اصل در قیاس است، اما پیش از رسیدن بـه نتیجه، ما توجه تفصیلی به آن نداریـم. به تعبیر دیگر، با منتقل شـدن از مقدمات به نتیجه، در واقـع از رتبه اجمال به رتبه تفصیل می رسـیم که پیش تر بدان بی توجه بوده ایم. درسـت اسـت که نتیجه در مقدمات نهفته بوده اما پیش از دستیابی به نتیجه، ما توجه

تفصیلی بدان نداشته ایم به همین جهت قیاس از لحاظ معرفتی موجّه است.

کتاب مساله قیاس از جانب مرحوم میرزا، اشکال «عدم کاشفیّت» را مطرح کرده و پاسخ اهل منطق را نیز ذکر کرده است.[۸] این پاسخ البته در کتاب تلقی به قبول شده و از آن نتیجه گرفته شده:

تنها هنر قیاس این است که به این اندراج، توجه تفصیلی می دهد. در حقیقت قیاس منطقی، علم اجمالی به نتیجه را به علم تفصیلی نسبت به آن تبدیل می کند.[۹]

دقت شود که این توجیه، معرفت زایی (به معنای روشنگری و انتقال مخاطب از جهل به علم) برای قیاس دست و پا نمی کند؛ ولی البته «هنر انتقال از اجمال به تفصیل» را هم نمی شود انکار کرد.

نکته بسیار مهم این است که بحث نخست (عدم کاشفیت قیاس) بحث دوم (بی اعتباری و فساد صوری قیاس) را نتیجه نمی دهد. مرحوم میرزای اصفهانی هرگز «مطلق قیاس» را انکار نکرده و هدف قرار نداده است. بحث ایشان ناظر به کاربرد قیاس است. به تعبیر دیگر ایشان «قیاس به طور مطلق» (چه در اصول دین به کار رود و چه در فروع) را ناموجه اعلام می کند.

روشن است که برای سنجش مواد قیاس نمی توانیم از خود آن بهره گیریم بلکه باید منبعی بیرون از قیاس (عقل و وحی) اعتبار مواد آن را مورد سنجش قرار دهد. به علاوه قیاس همین قدر توان دارد که ما را از رتبه اجمال به تفصیل برساند. به این ترتیب می توان قیاس را به لحاظ صوری معتبر دانست اما به لحاظ مادی آن را مأمون از خطا ندانست.

روشن است که برای سنجش مواد قیاس نمی توانیم از خود آن بهره گیریم بلکه باید منبعی بیرون از قیاس (عقل و وحی) اعتبار مواد آن را مورد سنجش قرار دهد. به علاوه قیاس همین قدر توان دارد که ما را از رتبه اجمال به تفصیل برساند. به این ترتیب می توان قیاس را به لحاظ صوری معتبر دانست اما به لحاظ مادی آن را مأمون از خطا ندانست. همین طور می توان قیاس را به طور کلی بی اساس و فاسد نشناخت و در عین حال بر «معرفت زا نبودن» آن تاکید داشت.

نکته جالب توجه آنکه در استدلالهای مخالفان مشی میرزای اصفهانی، میان بحث نخست (عدم کاشفیت قیاس) و بحث دوم (بی اعتباری و فساد قیاس) ، ملازمه ای ناصواب برقرار شده است.[۱۰] ایشان به غلط انگاشته اند نفی معرفت زایی از قیاس به معنای نفی اعتبار صوری آن نیز هست در حالی که اولی منطقاً به هیچ وجه دومی را نتیجه نمی دهد.[۱۱]

لذا کتاب مسأله قیاس اصرار می ورزد :

به صورت قیاس هیچ ایرادی وارد نیست آنچه منشأ اشکال و ایراد است مربوط به ماده قیاس است.[۱۲]

هیچ گاه مرحوم میرزا اعتبار قیاس برهانی (که واجد شرایط برهان است) را نفی نکرده اند.[۱۳]

مرحوم میرزا قیاس برهانی را به طور مطلق رد نکرده است و چنان که به طور مکرر بیان شد آنچه ایشان مردود دانسته اند قیاس برهانی فاقد شرایط برهان (مطابق آنچه در منطق ماده آمده) می باشد؛ یعنی قیاسی که کبرای آن کلیّت ادعا شده را ندارد، بلکه در حقیقت یک قضیه جزئیه است و در واقع برهان نمی باشد.[۱۴]

به این ترتیب نمی توان ابزار منطق را از دست میرزای اصفهانی گرفت و مدعی شد که استدلال او در نفی قیاس، مبطل سخن خود اوست.

نویسنده مسأله قیاس در فصول اول تا سوم کتاب به تحلیل عنوان های ۱-۳ این نوشتار پرداخته و در فصل چهارم وپنجم کتاب به بررسی اعتراضات ناقدان مرحوم میرزا پرداخته که یک نمونه آن را در عنوان ۴ این مقال ارائه نمودیم. مطالعه این کتاب مفید را به دوستداران مکتب معارف اهل بیت (ع) توصیه می کنیم.

پی نوشتها:

۱. این مقدمه از تقریظ فرزند میرزای اصفهانی جناب حاج میرزا اسماعیل غروی بر کتاب «مسأله علم» – از همین نویسنده –برداشت شده است.
۲. این بحث به تفضیل در صفحات ۱۶– ۱۸ کتاب مساله قیاس، با نظر به آثار منطقیّون متقدّم و متاخّر مطرح شده است.
۳.برای ملاحظه و دقت بر این ادعای محوری بنگرید به مساله قیاس، ص ۲۸–۳۶/ ۲۴–۳۴/ ۴۸–۴۳/ ۵۳– ۵۱/ ۶۹/ ۷۵–۷۱/ ۸۳– ۸۰/ ۹۲– ۹۰/ ۱۰۳– ۱۰۱
۴. مراجعه کنید به کتاب مساله قیاس ص ۳۴ و ۳۳
۵. مساله قیاس ص ۳۱– ۲۹
۶. مساله قیاس ص ۱۰۰
۷. مساله قیاس ص ۸۲
۸. بنگرید به مساله قیاس ص ۴۰– ۳۶
۹. مساله قیاس ص ۳۹
۱۰. مساله قیاس ص ۸۰
۱۱. بنگرید به مساله قیاس ص۱۸–۱۵
۱۲. همان
۱۳. همان ص ۸۲
۱۴. مساله قیاس ص ۹۱

مقاله وارده
۵

نقد مدرنیته از منظری دیگر:

مردان در محاق زنان

رضا مهریزی

فردریش نیچه متفکر برجسته آلمانی یکی از ویژگی های دوران مدرنیته را پدیده «زن زدگی» می داند. وی دوران مدرن را دورانی می داند که زنان بر مهمات امور چیره شده اند و مردان به چیزهایی دست دوم و حاشیه ای تبدیل شده‌اند.

این نظر را نیچه در اواخر قرن نوزدهم مطرح کرد که این پدیده چندان عالمگیر نشده بود در حالی که در شرایط فعلی این پدیده بسیار دامن گستر شده است.

به هر تقدیر، آغاز پدیده «زن زدگی» را باید در ابتدای انقلاب صنعتی جستجو کرد. زمانی که روز به روز بر شمار کارخانه های صنعتی و بنگاه های اقتصادی افزوده می شد. کمبود نیروی کار سبب افزایش دستمزد کارگرهای مرد شد و این گرانی به مذاق سرمایه داران خوش نیامد. آنها جهت جبران، دست به کارهای متعددی زدند که از جمله آنها استفاده از نیروی کار زن در کارخانجات بود. زن ها که پیشتر از این در جامعه فئودالی در سایه خانواده به کارهای کشاورزی و یا خانه داری اشتغال داشتند، به کار مستقل در کارخانجات وارد شدند. بورژوازی صنعتی ضمن آن که با وارد کردن زنان عرصه را بر مردان که مزدهای بیشتری می طلبیدند تنگ کرد، تلاش کرد تا با پرداخت مزد های اندک، از آنها همان کار مردان را مطالبه نماید. این درآمد ناچیز به مذاق زنان که پیش از این درآمدی نداشتند خوش آمد و زین پس، پیوسته بر حضور آنان در مشاغل افزوده شد. این ورود زنان به عرصه کار به دور از محیط خانه و خانواده اگر چه ابتدا به داعیه کمک به خانواده انجام می شد و پاره ای از زنان نیز برای تامین زندگی خود و شوهران بعضا بی کار شده خود در واقع چاره ای جز این نداشتند اما بورژوازی که با مبالغ اندک تری کار مردان را از زنان مطالبه نموده و ضمنا از مزیت های دیگر زنان، بهره می برد، روز به روز بر شمار کارکنان زن خود افزود و زنان نیز شادمان از رها شدن از یوغ شوهران خود، یوغ مردان بورژوا و صاحب کاران خود را با کمال میل پذیرفتند.

رضا مهریزی فرزند عبدالرسول متولد ۱۳۵۹ شهرستان ورامین. در سال ۱۳۸۳ در مقطع کارشناسی الهیات و معارف گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی از دانشگاه تهران و در سال ۱۳۸۸ در مقطع کارشناسی ارشد ایران شناسی از دانشگاه شهید بهشتی فارغ التحصیل شد . از پایان نامه وی با عنوان "بررسی تطبیقی نقش دولت ساسانی و صفوی در احیای هویت ملی" در چهاردهمین جشنواره پایان نامه های دانشجویی سراسر کشور ، خردادماه سال ۱۳۸۹ به عنوان پایان نامه برتر در رشته تاریخ ، تقدیر شد. از وی تاکنون مقالات متعددی در نشریات مختلف به چاپ رسیده است

فردریش نیچه متفکر برجسته آلمانی یکی از ویژگی های دوران مدرنیته را پدیده «زن زدگی» می داند. وی دوران مدرن را دورانی می داند که زنان بر مهمات امور چیره شده اند و مردان به چیزهایی دست دوم و حاشیه ای تبدیل شده‌اند.

البته نظام سرمایه سالاری با ورود زنان به عرصه اشتغال مستقل از خانواده بهره دیگری نیز برد و آن دامَن زدن به مصرف زدگی جامعه بود، زیرا بخش زیادی از مصرف جامعه را زنان انجام می دهند. در واقع زنانی که با حضور در کارخانجات از حضور در خانه و در کنار فرزندان خود محروم شده بودند تا درآمدی کسب کنند، با تدبیر سرمایه سالاری، بخش عظیمی از درآمد خود را خرج ارضای نیازهای کاذب خود، چون خرید لباس های لوکس و تجملی، لوازم آرایش و گریم و نیز جراحی های زیبایی و دیگر کارهایی که نظام سرمایه سالار با بمباران تبلیغاتی خود آنها را ارزشمند جلوه داد، می نمودند. مدرنیته و سرمایه سالاری غربی توانستند ضمن برافراشتن بیرق حمایت از حقوق زنان، هم از نیروی کار ارزان زنان و هم از نیروی مصرف بالای آنان بهترین بهره را ببرند. در واقع سرمایه سالاری علی رغم تظاهر دروغینش به حمایت از حقوق زنان، به قول میشل فوکو آنان را بازیچه خود نمود.

به هر روی استقلال اقتصادی زنان و کار مستقل از خانواده، موجب شد که آهسته آهسته ساختار خانواده در جامعه دستخوش تغییر شود؛ بدین ترتیب زنانی که درآمدی کسب کرده بودند دیگر میل کمتری برای حضور در خانه و خانواده و فرزند پروری و شوهر داری از خود نشان دادند و ضمنا به تحقیر این کارها نیز پرداختند و این در حالی بود که آنان کار در محیط خشک و خشن کارخانجات و یا ادارات و تبعیت بی چون و چرا از فرامین و خواسته های گاه نامشروع کارفرمایان را پیروزی ای بزرگ و دستاوردی چشمگیر و تاریخی برای خود قلمداد می کردند.

این زنها در صورت ازدواج، به جای همکاری با همسر خود به رقابت برای کسب قدرت بیشتر در خانواده می پرداختند و از این رو بود که نقش مردان در خانواده به عنوان رییس خانواده کم کم به محاق رفت. زنان با این دستاویز که در طول تاریخ همواره به آنها ستم شده است، خواهان اخذ حق و

حقوق بیشتر و در صورت امکان حقی بیشتر از مردان، جهت جبران مافات بودند. البته این دعوی فمنیست ها که در تاریخ همواره بر آنها ظلم شده است، حتی اگر قابل اثبات هم باشد تنها بخشی از حقیقت است؛ زیرا مردان نیز در طول تاریخ همواره مورد ظلم و ستم مستکبران و مستبدان بوده اند و حتی شاید این مستبدان گاهی از خون زن ها و کودکان می گذشتند اما هیچ گاه از خون مردان نمی گذشتند و با شدیدترین وجه ممکن آنها را مجازات می کردند.

متاسفانه بسیاری از دیگر ادعاهای فمنیستی نیز چنین است؛ مثلا آنها مدعی می شوند که زن تاکنون تنها نقش همسر فداکار و مادر دلسوز را داشته است. این سخن اگر درست باشد با کمی تامل متوجه می شویم که مردان و پدران ما نیز تاکنون همین وضعیت را داشته اند؛ یعنی تنها دغدغه و همتشان کار و کوشش خستگی ناپذیر برای رفاه و آسایش خانواده شان، چه همسر و چه فرزندان، بوده است و آنها نیز چیزی بیشتر از همسر فداکار و پدر دلسوز نبودند.

همچنین فمنیست ها مدعی اند که آنها در برابر کار در منزل مزدی دریافت نمی کردند. اگر چه از نظر شریعت اسلام زن می تواند برای کاری که در منزل می کند، طلب مزد نماید اما حقیقت این است که اکثریت مردان نیز هر چه دستمزد می گرفتند خرج زن و فرزند خود می کردند و بخش بسیار ناچیز آن را برای خود ذخیره می نمودند. در واقع بسیاری از دعاوی و شعارهای فمنیست ها چنین است. یعنی در بادی امر بدیهی و بی شک و شبهه می نماید ولی با کمی مطالعه و تعمق متوجه می شویم که این دعاوی ظلم و ستم چندان هم بدیهی و غیر قابل تردید نیستند.

باید اذعان کرد سودای فمنیست ها از طرح چنین مطالبی به حاشیه کشاندن مردها و دست یافتن به مزایا و حقوق بیشتر در کنار تکلیف و وظایف کمتر است. یکی از حربه هایی که زنان فمنیست از آن تاکنون بیشترین بهره را گرفته اند حربه "مظلوم نمایی" است، آنها با استفاده از این حربه و متهم کردن مردان به ظلم در حق زنان گام به گام مردان را از سطح جامعه پس زدند؛ خانم هلن فیشر، که خود از فمنیست های معروف است در کتابی با عنوان "جنس اول" از این حربه زنان سخن به میان می آورد: «در جوامع غربی زنان با شرکت در گردهم آیی ها و سخنرانی های بین المللی، راهپیمایی ها، دیدار با نمایندگان مجلس و جلب نظر موافق آنها برای تصویب قوانین مورد نظر، نوشتن مقالات مختلف و سایر فعالیتهای مشابه، در جهت احقاق حقوق جنسی و باروری خویش تلاش می کنند. علاوه بر این در حال حاضر اکثر دعوی های مربوط به خشونت های جنسی را زنان مطرح می کنند و در بسیاری از این موارد نیز دادگاهها به نفع آنان رای می دهند. زنان با این گونه تلاش ها وکلا، قضات، روزنامه نگاران، سیاستمداران و سایر اقشار مردم را وادار می سازند تا درباره قوانین و عرف مربوط به مسایل جنسی مطابق معیارهای زنان بیندیشند» (فیشر، ۱۳۸۱ : ۳۱۳) این سخنان از یکی از سردمداران فمنیست خود بهترین شاهد بر مدعای ما مبنی بر اینکه زنان فمنیست با مظلوم نمایی در تلاش برای پیش برد مقاصد خود و تبدیل خود به جنس اول (همان طور که از عنوان کتاب خانم فیشر مشخص است) و تبدیل مردان به جنس حاشیه ای و دوم می باشند. خود خانم فیشر معتقد به نوعی انقلاب جنسیتی به نفع زنان نیز هست و در همین کتاب جنس اول به نقل از رابرت فرانکوئر و فیرلی دیکنسون چنین می آورد: «تنها آینده ای که می توان برای انقلاب جنسی نوین پیش بینی کرد این است که زنان و نه مردان هدایت امور را به دست خواهند گرفت.» (فیشر، ۱۳۸۱ : ۳۴۱)

به هر روی این دست دعاوی فمنیست ها و ساده لوحی مردان و یا قصد آنان برای سوء استفاده از زنان، سبب شد مسابقه ای میان مردان به ویژه آنان که دارای اداهای روشنفکری هستند، جهت تقدیس زنان و تحقیر مردان شروع شود؛ روشنفکران مخنثی که چونان شرطی شده اند که هر گاه نام زنان و حقوق زنان به گوش آنها می خورد بدون هیچ تدبری به چاپلوسی زبانی یا عملی زنان و قدح و ذم مردیت و مردانگی می پردازند که نمونه هایی از این چاپلوسی ها را در اولویت دادن به استخدام خانم ها در ادارات و نهاد ها و یا دادن این امتیاز به دختران که از سربازی معاف باشند و به همین دلیل حدود ۷۰ درصد دانشگاه ها را اشغال کنند ولی مخالفت با دادن این امتیاز به پسران که در ازای دو سال سربازی، درصدی از سهمیه دانشگاه ها به آنها اختصاص یابد از چنین موارد است. همچنین پر رنگ کردن نقش زنان در فیلم های متعدد سینمایی یکی دیگر موارد تقدیس زنان و تحقیر مردان است. اخیرا فیلم "پارک وی" را مشاهده کردم که یکی از نقش های اصلی آن خانم روانشناسی بود که بسیار فرهیخته و فهمیده می نمود و شوهرش مردی بساز و بفروش و ابله و دایم الخمر که زن او را با لقب خپلو صدا می کرد، که این هم لابد نشان روشنفکریش بود. زن دایم شوهر را راهنمایی می کرد و گاهی هم توصیه می نمود که مواظب خودش باشد. البته این گویا تنها مخصوص ایران نیست و در کشورهای غربی نیز رواج گسترده ای دارد: «آگهی های بسیاری، مردان را به عنوان موجوداتی مسخره و لوده نشان می دهد. یکی از آنها تصویر مرد سنگین وزنی را که مشخص بود رئیس است نشان می داد که سعی می کرد با یک دستگاه ساده کپی کار کند، در پایان این آگهی بازرگانی، دفتر پوشیده از کپی و کاغذهایی بود

مدرنیته و سرمایه سالاری غربی توانستند ضمن برافراشتن بیرق حمایت از حقوق زنان هم از نیروی کار ارزان زنان و هم از نیروی مصرف بالای آنان بهترین بهره را ببرند. در واقع سرمایه سالاری علی رغم تظاهر دروغینش به حمایت از حقوق زنان، به قول میشل فوکو آنان را بازیچه خود نمود.

که همه جا پراکنده شده بود و بالاخره دستیار رئیس که یک زن بـود، او را نجات داد. بله آن آگهی مضحک و خنده دار بود اما چرا آن شخصیت مضحک یک زن نبود. پاسخش این است که از لحاظ سیاسی درست نیست که یک زن در یک آگهی تجاری به عنوان انسانی ساده و سبک به تصویر کشیده شود. در آگهی بازرگانی دیگری مردی نشان داده شد که همراه با یک زن بر روی کاناپه نشسته است. او نمی خواست که بازی فوتبال تماشا کند. اما در عوض یک چیز جالب تر و رمانتیک تر و آن اینکه زن می خواست بازی را تماشا کند. صنعت آگهی و تبلیغات، نقش وارونه ای را که فمنیستها در طی بیست سال گذشته به آن دست زده اند به تصویر می کشد. رویکرد احزاب فمنیست، که زنان را "مردتر" از مرد می دانست، می توانست به بقای خود امیدوار باشد. زن نسبت به مرد سوسولی که کنارش نشسته بود دانش بیشتری نسبت به ورزش داشت. کاریکاتور مردها به عنوان انسانهای تنبل و غیر ضروری اخیرا عنوانهای جدیدی را ساخته است» (پاسنو، ۱۳۸۶ : ۴۲)

در واقع تحقیر مردان توسط جنبش های فمنیستی و نیز خود مردان به اصطلاح روشنفکر روز بـه روز موجب ارتقای موقعیت زنان در جامعه و خانواده شده است، اما کم کم این قدرت یابی زنان موجب شد که مردان به عناصری حاشیه ای و کم مصرف در جامعه و به ویژه در خانواده تبدیل شوند.

زنان در دنیای مدرن به محور زندگی اجتماعی تبدیل شده اند. شاید بد نباشد که بدانیم materialism یا ماده گرایی که تفکر غالب در مغرب زمین است از ریشه matter است که هم به معنای شیئ محسوس و ملموس است و هم به معنای جنس مادینه و مونث. در واقع ماده در فارسی با matter ریشه مشترک دارند (د و ت در فارسی به جای هم به کار می روند. زردشتی و زرتشتی و مـاده و ماتـه از نمونه های متعدد آن اسـت) و همان طور که در فارسی ماده هم بر شیئ محسوس و ملموس دلالت دارد و هم بر جنس مادینه و مونث، در زبان انگلیسی نیز چنین است. در واقع باید اذعان کرد ماده گرایی و مادینه گرایی دو روی یک سکه اند که امروز تفکر غالب در مغرب را تشکیل می دهند و کسی را یارای انکار و یا انتقاد از آن نیست.

در جامعـه خودمـان با اینکه هنـوز مدرنیته به طـور کامل جا نیفتاده است، روند تبدیل شدن مردان به عناصری دست دوم کاملا محسوس اسـت؛ مردان در خانواده اغلب به حسـاب پس اندازی تبدیل شـده اند که نـه در انتخاب نوع منـزل و محل و مکان آن حق رای دارند و نه در انتخاب لوازم و اثاثیه منزل و نه در چینش و ترتیب آنها. هر چه هست سلیقه خانم خانه و فرزندان است. در مساله فرزندان نیز این مادر است که سکان اصلی تعلیم و تربیت آنان را در دست دارد؛ اوست که مدرسه بچه ها را انتخاب می کند و به مدرسه بچه ها سر می زند و از اوضاع و احوال آنها باخبر است؛ بچه ها نیز در انجام کارها و امورات خود بیشتـر با مادر خود مشورت می کنند،

استقلال اقتصادی زنـان و کار مستقل از خانواده، موجب شـد که آهسته آهسته ساختار خانـواده در جامعه دستخوش تغییر شـود؛ بدین ترتیب زنانی که درآمدی کسـب کـرده بودند دیگر میل کمتری برای حضور در خانه و خانواده و فرزند پروری و شوهر داری از خود نشان دادند و ضمنا بـه تحقیر این کارها نیز پرداختنـد و ایـن در حالـی بود که آنان کار در محیط خشـک و خشن کارخانجات و یا ادارات و تبعیت بی چون و چرا از فرامین و خواسته هـای گاه نامشـروع کارفرمایان را پیروزی ای بزرگ و دستاوردی چشمگیر و تاریخی برای خود قلمداد می کردند.

البته اگر مشورت کنند.

در مساله ازدواج نیز چه برای دختر خواستـگار بیاید و چه برای پسـر به خواستگاری بروند، این خانم خانه اسـت که حرف آخـر را می زند و مـرد تنها برای آنکه احترام ظاهریش حفظ شـود ناچارست خود را همفکـر خانم نشان دهد.

متاسـفانه نقش مردها به عناصری کم اثـر تبدیل شـده و یا همان طور که پیشـتر گفتیم به یک حسـاب پس انداز تبدیل شـده اسـت. مـردان «زن ذلیل» بهترین صفتی است که خود مردهای مدرن به خود داده اند. البته باید توجه داشت کـه زن ذلیلی در ذات مدرنیته نهفته اسـت، زیرا مـردان دیگر آن مردان گذشـته نیسـتند بلکه تا حدودی به جنس سـومی که میان مرد بودن و زن بودن معلق اسـت تبدیل شده اند. امروزه در جامعه خودمان می بینیم که میان اقشـار به اصطلاح روشنفکر، زن ذلیلی به یک افتخار بزرگ بدل شـده اسـت و هر که مـی خواهد در این سلک وارد شـود ابتدا باید چند دشنام و نفرین در نکوهش مردان و ظلم هایی که در حق زنان روا داشته اند نثار کند و سپس فصلی در منقبت زن ذلیلی سخن بگوید تا بدین وسیله روشنفکر بودن خود را ثابت کند. تکیه کلام این دسـته به اصطلاح روشنفکران این است که «خانم ها مقدمند» و به این شـعار خود نیز بسـیار می نازند. با کمی تامل در این شـعار بزرگ می توان بیشتر به ابعاد پدیده مدرن «زن زدگی» که پیامدی جز تبدیل زنان به محور و عناصر اصیل و شـمس گون و تبدیل مردان به عناصری حاشیه ای، کم خاصیت و تابع زن و قمر گون ندارد، پی برد.

از همین روسـت که دکتر شـریعتی از مردان و پدران مدرن با عبـارت «پاپای پیپه» یاد می کـرد و جا دارد آنها را «بابای ببو» نیز بنامیـم و این پیگی و ببویی روز به روز در حال بیشتـر شـدن نیز هست.

متاسفانه در جامعه ما روز به روز پدیده «زن زدگی» شدید تر می شود، زیرا با توجه به اینکه پسران مجبور هستند به خدمت سربازی بروند، پس به ناچار دو سال از درس و دانشگاه دور می شوند و پس از بازگشـت از خدمت نیز به دلیل توقـع خانواده نمی توانند با فراغ

بال به درس بپردازند. همین امر موجب شده است که دختران که نه خدمت سربازی دارند و نه خانواده از آنها توقع کار و اشتغال دارد، بیش از دو سوم ظرفیت دانشگاه ها را به خود اختصاص دهند. بالا رفتن سطح تحصیلات دختران و تنگ کردن عرصه بر پسران، خود مشکل جدیدی را به وجود آورده که همان عدم تناسب و سنخیت در اشتغال است. دختران تحصیلکرده با مشاغل شایسته و آبرومند و با درآمد بالا از یک سو و پسران کمتر تحصیلکرده، با مشاغلی چون دلالی، مسافرکشی، آبدارچی، پیک موتوری و... از سویی دیگر، یکی از عوارضی است که طلیعه آن نمودار شده است. البته این مساله به همین جا ختم نمی شود زیرا این افراد چه خانم ها و چه آقایان باید ازدواج کنند، آنهم با کسی که طبق عرف جامعه ما باید در شان آنها باشد. اما وضعیت در جامعه چگونه است؟ دختران تحصیل کرده، با مشاغل معمولا مناسبتر، با درآمدهای بیشتر و پسرها معمولا با تحصیلات کمتر و شغل های پایین تر.

دعاوی فمنیست ها و ساده لوحی مردان و یا قصد آنان برای سوء استفاده از زنان، سبب شد مسابقه ای میان مردان به ویژه آنان که دارای اداهای روشنفکری هستند، جهت تقدیس زنان و تحقیر مردان شروع شود؛ روشنفکران مخنثی که چونان شرطی شده اند که هر گاه نام زنان و حقوق زنان به گوش آنها می خورد بدون هیچ تدبری به چاپلوسی زبانی یا عملی زنان و قدح و ذم مردیت و مردانگی می پردازند.

در چنین وضعیتی است که مشاهده می کنیم دختران، همسرانی هم کفو و مناسب خود نمی یابند و این سبب بالا رفتن سن ازدواج می شود که خود در حال تبدیل شدن به معضلی بزرگ است. اگر هم عده ای از آنان تن به ازدواج با افرادی پایین تر از خود بدهند، عوارض مختلفی به دنبال خواهد داشت که یکی از آنها تحقیر مرد به عنوان پدر خانواده می باشد. البته یکی از عوامل افزایش طلاق را نیز در همین مساله باید جستجو کرد و در کنار آن همانگونه که عده ای از روان شناسان گفته اند از عوامل گسترش روحیه همجنس گرایانه، به ویژه در میان پسران، وجود پدران ضعیف النفس و کم اثر در خانواده و اقتدار بیش از حد مادر است.

مشکل دیگری که در جامعه ما وجود دارد تمایل برخی پسران به ازدواج با دخترانی است که از نظر سن چندین سال از آنها بزرگترند. متاسفانه این پدیده که عوارض متعددی دربی دارد توسط رسانه ها و کارشناسان آنها دامن زده می شود. اگر چه آنها ظاهرا به نیت خیر و برای سامان دادن به دخترانی که سن بالا دارند به تشویق این مساله می پردازند اما از این نکته غافلند که وجود تناسب میان دختر و پسر، که یکی از این موارد تناسب در سن و سال است، عامل مهمی در تداوم خانواده و جلوگیری از طلاق است.

این رسانه ها و افراد با نیت خیر به تشویق پسران به ازدواج با دخترانی که سن آنها بالاترست می پردازند و از این راه می خواهند از عوارض وجود دختران مجرد در جامعه بکاهند اما به این مساله توجه ندارند که وجود یک دختر مجرد ازدواج نکرده از وجود یک زن و مرد مطلقه که چه بسا بچه نیز داشته باشد کم خطر تر است؛ پس بهتر است اگر نیت خیری دارند آن را از طریق تشویق دختران به ازدواج در سنین پایین عملی نمایند. به هر روی یکی از عواملی که سبب افزایش اقتدار زن و تحقیر مرد در خانواده می شود، همین ازدواج دختران سن بالا با پسران سن پایین است.

متاسفانه افزایش اقتدار زنان به ویژه در حوزه خانواده و تحقیر مرد، خود یکی از عوامل بر هم خوردن توازن و تعادل نیروها در خانواده است و از آنجا که مرد ریاست خانواده را بر عهده دارد، مشخص است تحقیر او چه عوارضی را به دنبال دارد. شاید جالب باشد بدانیم که یکی از عوارض تنزل موقعیت و جایگاه مرد در خانواده به وجود آمدن انحرافات جنسی و همجنس گرایی به ویژه برای پسران است. اما آنچه در برخی نظریه ها به عنوان یکی از علل به وجود آمدن همجنس گرایی در برخی پسران بیان شده است تا حدود زیادی تامل برانگیز است؛ و آن عبارت است از وجود مادری قوی و پدری منفعل. ما خود نیز به وضوح مشاهده می کنیم که در جوامع شرقی به ویژه اسلامی که هنوز مرد به عنوان پدر خانواده حیثیت و آبرویی دارد، میزان همجنس گرایی به مراتب کمتر از جوامعی است که پدر منزلت و احترام خود را از دست داده و زن سالاری در آنجا حاکم شده است.

تحقیر مرد در جامعه و به تبع آن تحقیر پدر و حتی حذف کامل پدر، اعم از حذف فیزیکی و یا حذف اثربخشی، عوارض متعددی در پی دارد: «بسیاری از افراد اعتقاد دارند که بی پدری با بزه کاری و خشونت مرتبط است و شواهد تحقیقات هم بر باور آنان صحه می گذارد. حضور پدر در خانه تضمینی برای آن نیست که جوان مرتکب جرم نخواهد شد اما عامل مناسبی برای پیشگیری است. در آمریکا ۶۰ درصد متجاوزان به عنف، ۷۲ درصد قاتلان نوجوان و ۷۰ درصد محکومان حبس های بلند مدت از خانه های بدون پدر بوده اند. پدران برای پسرانشان در نقش یک الگو اهمیت دارند. وجود آنان برای حفظ اقتدار و نظم و نیز کمک به حفظ خویشتن داری و احساس همدلی در پسران ضرورت دارد. متاسفانه برای آینده نزدیک کار از کار گذشته است.... در طی سه دهه گذشته به تعداد نوجوانانی که رابطه جنسی داشته اند، افزوده شده است. در نیمه دهه ۵۰ {۱۹۵۰} فقط ۲۷ درصد دختران تا ۱۸ سالگی آمیزش جنسی داشتند و این رقم در سال ۱۹۸۸ به ۵۶ درصد که یک چهارم آنها پانزده ساله بودند رسیده است... عوامل بسیاری، از سن پایین بلوغ جنسی دختران تا تضعیف هنجارهای فرهنگی، در این روند موثر هستند. اما بی پدری هم به اندازه این عوامل و شاید بیشتر،

اهمیت دارد. عقل سلیم پشتوانه محکم پژوهش هایی است که می گویند پدران نقش کلیدی در شکل گیری رفتار جنسی دختران شان دارند... بنابر نظرسنجی های اخیر ۲۰ درصد زنان بزرگسال و ۵ تا ۱۰ درصد مردان بزرگسال، در زمان کودکی شان سوءاستفاده جنسی را تجربه کرده اند. با این همه خشونت جسمانی درباره کودکان حدود دو برابر شایع تر از خشونت جنسی است. اکثر شواهد، افزایش واقعی بدرفتاری با کودکان در هر دو مورد جسمی و جنسی را در دهه های اخیر نشان می دهد. یکی از بزرگترین علل موثر بر سوءاستفاده از کودکان، فروپاشی خانواده و زندگی در خانوارهای زن سرپرست و تک سرپرست است که تقریبا در تمامی بررسی های انجام گرفته، مشاهده شده است... چرا زندگی در خانواده بدون پدر، کودکان را در معرض چنین مخاطراتی قرار می دهد؟ عموما دو توجیه ارائه می شوند: کودکان تحت نظارت و حمایت کمتری هستند و بیشتر دچار کمبود محبت می شوند که این باعث افزایش آسیب پذیری آنان در مقابل سوءاستفاده کنندگان جنسی می شود؛ این افراد بچه ها را با ابراز محبت، علاقه و دوستی به دام می اندازند. نبود پدر هر دوی این توجیهات را در بر می گیرد.... یکی دیگر از مشکلات جدی در همه گزارش ها ناپدری است... تقریبا یک زن از هر شش زنی که در سالهای کودکی اش ناپدری نقش پررنگی به عهده داشته است، مورد سوءاستفاده جنسی او قرار گرفته است، اما فقط یک زن از هر ۴۰ زن مورد سوءاستفاده پدر بیولوژیکی خود قرار داشته است» (پوپنو، ۱۳۸۹: ۵۴)

البته تنها کودکان از پدیده بی پدری و تحقیر و توهین به مرد و پدر و گاه حذف آن در رنج و سختی نمی افتند بلکه این شاهکار زنان و فمنیستها دامن خود آنها را نیز گرفته است: «هر چه زن قوی تر باشد، همسرش ولخرج تر می شود. به طور صریح هیچ چیز به اندازه تصویر مردی که شریک ازدواجش، حق تصمیم گیری و نقشش را در خانواده نادیده گرفته، رقت انگیز نیست. اغلب این مردان کارشان به ایستادن بیهوده در گوشه خیابان ها منتهی میشود یا اینکه نا امیدی شان را در هرگونه رابطه با زنان به طور تهاجمی بیرون می ریزند. (پاسنو، ۱۳۸۴ : ۱۰۵) به هر روی تحقیر مرد و تکریم بیش از حد و گاه چاپلوسانه زنان و تبدیل آنان به جنس اول، با اولویت دادن به آنها در حضور

در جامعه خودمان با اینکه هنوز مدرنیته به طور کامل جا نیفتاده است، روند تبدیل شدن مردان به عناصری دست دوم کاملا محسوس است؛ مردان در خانواده اغلب به حساب پس اندازی تبدیل شده اند که نه در انتخاب نوع منزل و محل و مکان آن حق رای دارند و نه در انتخاب لوازم و اثاثیه منزل و نه در چینش و ترتیب آنها. هر چه هست سلیقه خانم خانه و فرزندان است.

مردان «زن ذلیل» بهترین صفتی است که خود مردهای مدرن به خود داده اند. البته باید توجه داشت که زن ذلیلی در ذات مدرنیته نهفته است، زیرا مردان دیگر آن مردان گذشته نیستند بلکه تا حدودی به جنس سومی که میان مرد بودن و زن بودن معلق است تبدیل شده اند.

در دانشگاه، در استخدام و اشتغال و...، علاوه بر ضرر و زیانی که برای مردان و کودکان دارد، گریبان خود زنها را نیز می گیرد. یکی از آن موارد طبق گزارش دیلی تلگراف بدین شرح است: «مردانی که درآمد آنها از همسرشان پایین تر است و از لحاظ مالی به آنها وابسته هستند، با احتمال بیشتری ممکن است به سراغ زن دیگری بروند. دانشمندان با انجام تحقیقاتی برای بررسی تاثیر میزان درآمد زنان و مردان روی تعهد آنها به یکدیگر، متوجه شدند مردانی که درآمد کمتری نسبت به همسر خود دارند ممکن است با احتمال ۵ برابر بیشتر با زن دیگری رابطه برقرار کنند. محققان معتقدند برخی از مردان برای تسکین ناراحتی ها و احساسات خود که به دلیل کمرنگ شدن نقش سنتی آنها به عنوان نان آور خانواده به وجود می آید به سمت زن یا زنان دیگر سوق پیدا می کنند.... کریستین مانچ، روانشناسی که این تحقیقات را انجام داده است در این باره گفت: احتمال ارتباط با زنی دیگر غیر از همسر در مردانی که درآمد شان از همسرشان کمتر است، ممکن است تا ۵ برابر افزایش پیدا کند. مهم ترین دلیل آن هم عدم رضایت آنهاست. آنها از زندگی خود راضی نیستند و احساس خوشایندی در این مورد ندارند. البته از سوی دیگر وابستگی زنان به همسر در مورد مسایل مالی هم باعث افزایش رضایت مندی مردان می شود و هم میزان پایبندی آنها به زندگی و تعهد به همسر را افزایش می دهد، به طوری که همسران زنانی که به طور کامل از لحاظ مالی به همسر خود وابسته هستند با احتمال ۷۵ درصد بیشتر از همسران زنان مستقل نسبت به همسر خود وفادار می مانند» (مانچ، ۱۳۸۹ : ۱۲)

همچنین ازدواج و وجود یک مرد توانمند و حامی در کنار یک زنی که به شوهرش و اقتدار او احترام می گذارد، نقش به سزایی در تامین آسودگی روانی هر دوی آنها دارد. البته اثر مثبت آن برای زنان، به دلیل ساخت ویژه جسمی و روحیشان بیشتر است، زیرا «وقتی که تعداد مردان غیر متعهد بالا رود، میزان خشونت علیه زنان هم افزایش می یابد... ازدواج عامل امنیتی محکمی برای زنان به شمار می آید. ازدواج رضایت بخش میان شریکان جنسی وفادار، به خصوص وقتی بچه های بیولوژیکی خود را بزرگ می کنند، باعث بروز خشونت کمتری در مقایسه با شرایط دیگر است». (پوپنو، ۱۳۸۹ : ۵)

به نظر می رسد اگر می خواهیم از این وضعیت به درآییم،

به هر روی تحقیر مرد و تکریم بیش از حد و گاه چاپلوسانه زنان و تبدیل آنان به جنس اول، با اولویت دادن به آنها در حضور در دانشگاه، در استخدام و اشتغال و...، علاوه بر ضرر و زیانی که برای مردان و کودکان دارد، گریبان خود زنها را نیز می‌گیرد.

و یا حداقل وضعمان بدتر از این نشود، بهتر است که این مسابقه ای که میان مردان روشنفکر، برای تحقیر خودشان و تکریم زنان وجود دارد، کنار گذاشته شود. همچنین بهتر است که با توجه به اینکه بانوان محترم این امتیاز بزرگ را دارند که از خدمت دو ساله سربازی معاف می باشند این امتیاز را هم به پسرها دهیم که برای آنها سهمیه ای در دانشگاه ها قایل شویم، که این کار حتی به نفع خود خانم ها و تمام جامعه خواهد بود؛ زیرا نمی توان تصور کرد سرنوشت زنان و مردان یک جامعه از هم جداست و آنچه به نفع خانم هاست به ضرر آقایان است یا بالعکس.

همچنین باید توجه داشت که در نظام اجتماعی و اقتصادی اسلام نه مانند نظام لیبرالی غربی تک تک افراد اصالت دارند و نه مانند نظام سوسیالیستی جامعه اصالت دارد بلکه در کنار احترام به فردیت افراد و جمعیت جامعه، آنچه اصالت دارد خانواده است و از آنجا که خانواده حول ریاست مرد و مدیریت زن می چرخد، باید از تحقیر مرد در جامعه اجتناب کرد.

باید توجه داشت که هر خانواده ای برای شکل گیری و تداوم به دو عنصر نیازمند است یکی آسایش و دیگری آرامش؛ مسوول تامین آسایش، که ناظر به امکانات رفاهی و مادی است، مرد است و این وظیفه ذاتی و اصلی اوست. اما مسئول برقراری آرامش، که ناظر به امور معنوی و عاطفی و تامین امنیت روانی است، زن است و این مهم ترین وظیفه زن است که هیچ کس جز او نمی تواند آن را انجام دهد. بنابراین طبیعی است که خانواده ای می تواند استمراری با نشاط و پویا داشته باشد که این دو عنصر آسایش و آرامش را که مکمل یکدیگرند، در کنار هم داشته باشد.

در اینجا تذکار این مطلب ضروری است که از آنجا که خانواده باید حول ریاست یک نفر بچرخد- زیرا یک نهاد نمی تواند دو رییس داشته باشد - از نظر اسلام این ریاست با مرد است: « الرجال قوامون علی النساء » البته ریاست مرد به معنای دیکتاتوری و ستمگری نیست بلکه به معنای "جوانمرد سالاری" است یعنی ریاستی توام با مروت، گذشت، احترام و محبت مرد به همسر و فرزندان و اهل خانواده؛ بنابراین ضرورت دارد که برای حفظ کیان خانواده بیش از این به تحقیر مردان در جامعه دامن زده نشود.

ذکر اقرار هایی از برخی زنان که زمانی فمنیست بوده اند در اینجا جالب می نماید، زیرا فمنیسم هر چند در راستای حقوق زنان و بر خلاف میل مردان حرکت کرده است، اما آنچه نتیجه داده در واقع به نفع مردان، البته نه همه مردان بلکه مردان هوسباز و بی قید و بند بوده است. خانم دانیل کرتیندن در این خصوص می نویسد: « این مردان هستند که نفع بیشتری از تصمیم زنانشان مبنی بر مستقل بودن، کسب کرده اند. ایدئولوژی آزادی جنسی که اساس فمنیسم است تا کنون بهترین چیز برای مردان جوان بوده است... سکس، بدون منع اجتماعی، یا قبول هر گونه مسئولیت!»

سوزان فیلد در واشنگتن تایمز نوشت: «ممکن است زنان مسئول تغییر قوانین مطلوب کیهانی بین ونوس و مریخ باشند، اما مردان به طور فزاینده ای از آن سود برده اند. آنها آنچه را که آرزو داشته اند (یا لااقل بعضی را) به دست آورده اند: آزادی از قید نان آوری خانه... وقتی ونوس شروع به گوش کردن به ساعت بیولوژیکش می کند یا بدتر از آن حامله می شود، مریخ مجبور نیست برای فرار به لشگر خارجی بپیوندد. او می تواند به سمت یک زن جوان تر برود که حامله نیست و ساعت بیولوژیک او صدا نمی کند. مرد از جانب دیگر دوستان مردش لکه دار نمی شود یا از جانب دیگر زنان مورد انتقاد واقع نمی شود یا... آیا کسی تعجب نمی کند چرا شوونیستهای مرد توسط فمنیست های مرد جایگزین شده اند؟ همان طور که زنان فعالانه برای کسب برتری و قدرت، که قبلا در حوزه مردان بود تلاش می کنند، مردها نیز دوباره در جستجوی لذت پرستی هستند. خوانندگان مجله سکسی playboy در بین مردان دانشگاهی ۶۲ درصد بیشتر از ۴ سال گذشته است.... بسیاری از مردان جوان این نسل، نقش پشتیبانی را که در کتاب مقدس توصیف می شود نمی فهمند، زیرا آنان توسط مادرانی پرورش یافته اند که توسط فمنیستها به آنها تلقین شده که نقش پدر به عنوان پشتیبان مفهومی بیگانه است. مادران آنها آرزومند چنین نقشی بوده اند، اما آنها خود نمی دانند چگونه آن را به پسرانشان بیاموزند. روز شنبه من در دفترم مشغول کار بودم، مرد جوانی از کارکنان فوکوس به دفترم آمد... او در رشته جامعه شناسی که در دانشگاه محلی در حال گذراندن آن بود دچار مشکل شده است. او گفت که استاد از ۲۰۰ دانشجوی کلاس نظرخواهی کرده و فقط ۵ نفر گفتند که چنانچه ببینند زن جوانی مورد تجاوز واقع شده، در قضیه مداخله خواهند کرد. گرچه این موضوع خوف انگیز است، اما شما باید دیدگاه ذهنی مردان جوانی را در نظر بگیرید که در سن رشد خود این پیام را توسط فمنیست ها آموخته اند: زنان با مردان برابرند، آنها می توانند از خود مراقبت کنند» (پاسنو، ۱۳۸۴ : ۱۱۸)

به هر روی به منظور بازیابی جایگاه خانواده و ازدواج و ایجاد خانواده های جوانمردسالار باید پیش از آنکه بیش از این دیر شود دست به کار شد. دیوید پوپنو در این خصوص چنین می نویسد: «با بازگرداندن پدران به جایگاه خود در زندگی فرزندان شان تا حدی باید سیر تغییر فرهنگی چند دهه گذشته به سوی فرد گرایی افراطی را خنثی کنیم. باید دوباره برخی گزاره ها یا یافته های فرهنگی را

که در سراســر تاریخ از نظر جهانی پذیرفته شده بودند، ولی امروزه متداول نیســتند، هر چند کاملا از بین نرفتــه اند، احیا کنیم. ازدواج باید به عنوان نهاد محکمی از نو بنا شــود، نقش پدر نیز باید دوباره تعریف شود، چنین تغییراتی به هیچ وجه غیر ممکن نیست» (پوپنو، ۱۳۸۹ : ۵۵)

منابع و مآخذ:

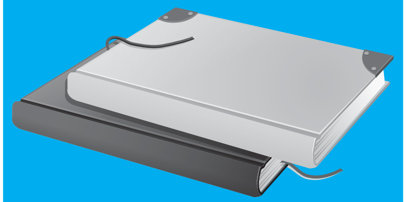
۱- پاســنو، دایانو (۱۳۸۶). فمنیســم راه یا بی راه:کشف دوباره خواســت خدا برای آزادی زنان. ترجمــه محمد رضا مجیدی.تهران دفتر نشر معارف

۲- پوپنــو، دیوید (۱۳۸۹). دنیایــی در نبود پدران" ترجمه مریم رفیعی در دوماهنامه علمی، فرهنگی و اجتماعی زنان حورا شــماره ۳۵ صص ۵۳ تا ۵۶.

۳- کاپلان، هارولد و بنیامین سادوک (۱۳۶۹). مسایل جنسی و اختلالات روان تنی. ترجمه نصرت الله پور افکاری تبریز : انتشارات رسالت.

۴- فیشــر، هلن (۱۳۸۱). جنس اول. ترجمه نغمه صفاریان پور تهران: انتشارات زریاب.

۵- مانــچ، کریســتین (۱۳۸۹). "مــردان کم درآمد بیشــتر به همســران خود خیانت می کنند" در هفته نامه سلامت { به نقل از دیلی تلگراف } سال ششم، ۶ شهریور، شماره ۲۸۴ ص ۱۲



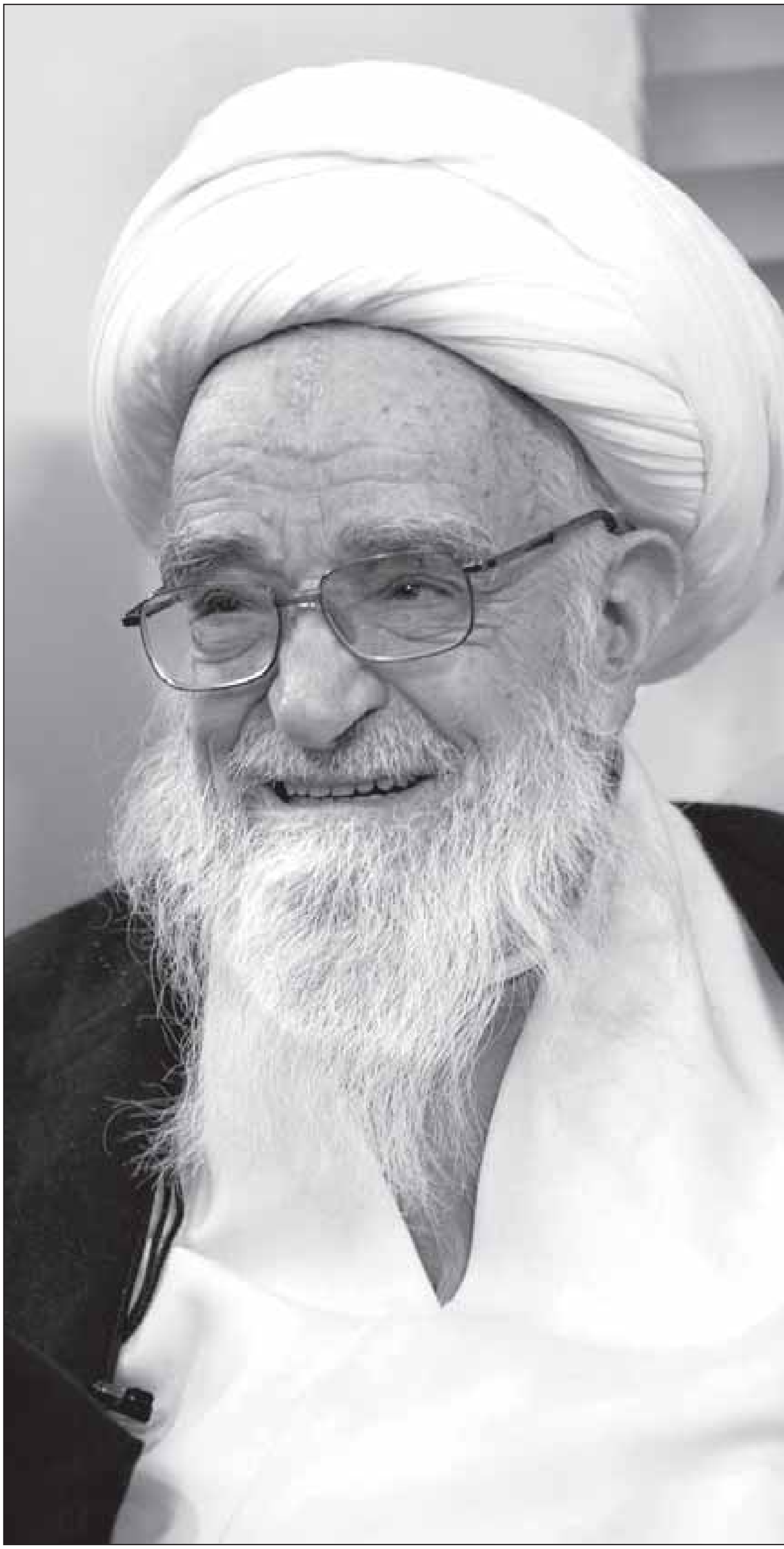
پایان دفتر

■ حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی:
تمسّک به قرآن و عترت، شرط عزّت و سعادت مسلمین

پایان‌دفتر

حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی

تمسک به قرآن و عترت، شرط عزت و سعادت مسلمین



بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس پروردگار عالمیان را و درود و سلام خداوند بر پیامبر امین و سید انبیا، مولای ما ابوالقاسم محمد صلی الله علیه و آله و سلم و خاندان پاکش. صلوات خدا بر او و امامان اثنی عشر، خلفای هدایت گرِ هدایت شده.

تردیدی نیست که بعد از کتاب مبین که حبل متین است و در برابرش هیچ باطلی نمی آید و بعد از آن هیچ کتابی از سوی خدای حکیم نازل نمی شود ـ آنچه از سنت نبوی و احادیث شریف مسند و مأثور از رسول خدا صلی الله علیه و آله و نیز عترت پاکش علیهم السلام، یکی از دو ثقلی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ما را امر به تمسک و دست اندازی به ایشان کرده، نزد مسلمانان است، ثروت علمی سترگ و میراثی جلیل و بزرگ است که سرشار از معارف حقیقی و برنامه تربیتی و تعالیم اخلاقی و سیاسی و اجتماعی و نیز اصول پیشرفت و حقوق انسان و آزادی و مدنیت می باشد. همچنین مملو از تعالیم صحیح و قواعد محکم و راه های استوار است که اگر بشریت به آنها تمسک کنند، در دوزخ فساد و ظلم و استکبار و بردگی سقوط نخواهند کرد و مقهور نمی شوند و زورمندان زورگو ایشان را به استضعاف نمی کشند.[1]

احادیث گرانسنگ، حاوی همه احتیاجات انسان است. پس واجب است که به آنها اهتمام ورزیم؛ آنها را یاد بگیریم و در مدارس و دانشگاه ها آنها را آموزش دهیم. در مجامع و مناسبت های مختلف و در کتاب ها، نشریات و رسانه ها از آنها استفاده کنیم. گمان نمی کنم کسی این احادیث را آموخته باشد و علوم و معارف را دارا باشد و به سمت غیر آنها عدول کند، مگر اینکه در دلش مرضی باشد.

مسلمانان در فساد اجتماعی و پراکندگی و دشمنی با یکدیگر و غلبه اشرار و چیرگی کفار و زندگانی سخت واقع نمی شوند، مگر به واسطه دوری و رویگردانی

از منهاج الهی و عدم آگاهی نسبت به نیروی این تعالیم روشن و سازنده و از طرف دیگر، بهره گیری از برنامه های وارداتی دنیایی، چه شرقی و چه غربی. مانند تاجری که خزانه اش مملوّ از جواهر و سنگهای قیمتی است و او از آنها غافل است و قیمت آنها را نمی داند. از بدلی فروش، سنگهای بدلی را به قیمت اصلی می خرد و در این ابتیاع، آبرو و عزت کاریش از بین می رود. در گنجینه جواهراتش را باز نمی کند تا جواهرات خویش را که در هیچ بازار و نزد هیچ تاجر دیگری نیست، ببیند.

در این دوره، فلسفه یونانی با آرای الحادی و شرک آمیز که هیچ موافقتی با رسالت الهی و هدایت پیامبران در شناخت خدای تعالی و اسماء و صفات کمالی و افعالش نداشت، پدیدار شد. با این حال بعضی از کسانی که به این امر اشتغال دارند، بر موافقت و یگانگی این دو مکتب اصرار می ورزند؛ از طرفی مکتب انبیا و دعوت توحیدی ایشان که قرآن به نحو نیکو و کاملی آن را بیان کرده است و همه مسلمانان بر آن و اصول مستحکمش اتفاق دارند و حتی در یک اصل آن نیز اختلاف ندارند؛ و از طرف دیگر، مکتب فلاسفه ای که در اصول با هم اختلاف بسیاری دارند و در مبانی اولیه همفکر و هم نظر نیستند و هیچ مسلک مشخصی از مبادی نظری و عملی خود پیش روی بشریت قرار نمی دهند و انسانها را به سوی حقیقتی که همه آن را قبول دارند، راهنمایی نمی کنند.

بله، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: آنچه که شما را به بهشت نزدیک و از جهنم دور می سازد، چیزی نیست مگر آنچه که به شما امر شده است و نیز، آنچه شما را به جهنم نزدیک و از بهشت دور می سازد، چیزی نیست جز آنچه نهی شده است.[2]

احادیث گرانسنگ، حاوی همه احتیاجات انسان است. پس واجب است که به آنها اهتمام ورزیم؛ آنها را یاد بگیریم و در مدارس و دانشگاه ها آنها را آموزش دهیم. در مجامع و مناسبت های مختلف و در کتاب ها، نشریات و رسانه ها از آنها استفاده کنیم. گمان نمی کنم کسی این احادیث را آموخته باشد و علوم و معارف را دارا باشد و به سمت غیر آنها عدول کند، مگر اینکه در دلش مرضی باشد.

سیاست ها و رویه ها به گونه ای پیش می رود که مسلمانان از روی مصلحت به احادیث عنایت نمی کنند و به این ثروت دانشمندانه و ساختار خردمندانه اهتمام نمی ورزند، زیرا آن از چشم ایشان پوشیده است و از واقعیت زندگانی عقیدتی، سیاسی، اخلاقی و روشمند مسلمانان دور است. تا جایی که جایگاه مسلمانان از مورد سئوال بودن، به پرسشگری و از مخدوم، به خادم عوض می شود همان گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ایشان را وصف کرد: «یستخدمون و لا یستخدمون».

در بخش اول از تاریخ، مصیبت منع از تدوین سنت و روایات و در کنار آن بلای اسرائیلیات واقع شد و کسی مثل کعب الاحبار یگانه قهرمان صاحبان قدرت و مرجع ایشان در تفسیر قرآن و زندگانی انبیا و بیان مشکلات و مسائل مهم دیگر بود. این در حالی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم وقتی بعضی از مسلمانان را مشغول مطالعه و خواندن کتاب اهل کتاب می دید می فرمود: «اگر موسی زنده بود، کاری نمی کرد جز تبعیت از من».[3] و نیز با وجود امامی مثل امیر المؤمنین علی علیه السلام که به نص پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم در شهر علم است و پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم درباره ایشان می فرماید: «علی با حق و حق با علی است و از هم جدا نمی شوند»، و همچنین با وجود اهل بیت پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم که پیامبر درباره همراهی ایشان و قرآن می فرماید: «آنها از هم جدا نمی شوند تا همراه یکدیگر بر سر حوض بر من وارد شوند».

برهه دوم از عصر بنی امیه شروع و در عصر بنی عباس تکمیل شد، تا جایی که در زمان مأمون، سیاست های حاکم بر جامعه، معارض با قوانین اسلامی بود. قوانینی که به صاحبان حکومت های زورگو اجازه دخالت در اداره جامعه و آنچه به مسلمانان و بیت المال تعلق دارد، نمی دهد. در این دوره، فلسفه یونانی با آرای الحادی و شرک آمیز که هیچ موافقتی با رسالت الهی و هدایت پیامبران در شناخت خدای تعالی و اسماء و صفات کمالی و افعالش نداشت، پدیدار شد. با این حال بعضی از کسانی که به این امر اشتغال دارند، بر موافقت و یگانگی این دو مکتب اصرار می ورزند؛ از طرفی مکتب انبیا و دعوت توحیدی ایشان که قرآن به نحو نیکو و کاملی آن را بیان کرده است و همه مسلمانان بر آن و اصول مستحکمش اتفاق دارند و حتی در یک اصل آن نیز اختلاف ندارند؛ و از طرف دیگر، مکتب فلاسفه ای که در اصول با هم اختلاف بسیاری دارند و در مبانی اولیه همفکر و هم نظر نیستند و هیچ مسلک مشخصی از مبادی نظری و عملی خود پیش روی بشریت قرار نمی دهند و انسانها را به سوی حقیقتی که همه آن را قبول دارند، راهنمایی نمی کنند.

آرای ایشان در مسائل مربوط به مبدأ و معاد گوناگون است به گونه ای که شاید نتوان بین دو طایفه از ایشان اتفاق نظر پیدا کرد. هر گروه راه خودش را می رود و در سلک خود قدم می گذارد مگر کسانی که به ریسمان وحی انبیا و اولیاء الهی و هدایت ائمه معصومین علیهم السلام چنگ زده اند و سخنان فلاسفه، ایشان

را گمراه نکرده است و در جاهایی که شرع اجازه ورود نداده، وارد نشده اند.

با کاوش در کتابها و اصطلاحات ایشان مشخص می شود که منطق و سخن فلاسفه، غیر از سخن پیامبران و پیروان ایشان است.

ممکن است بین مکتب انبیا و معارف قرآنی و دریافتی از اهل بیت وحی علیهم السلام ـ که همتای قرآنند ـ با بیانات حکمای اسلامی ما که در طریق و مسیرشان طبق هدایت کتاب و سنت حرکت کرده اند، هماهنگی هم وجود داشته باشد، اما تردیدی نیست که مسلمانها در طول زمان و دوره های متمادی به بحث و جدل پیرامون مسائلی پرداخته اند که درک کردن و رسیدن به حقیقت آنها امکان نداشته است و از طرفی شرع مقدس به بحث حول اینگونه مسائل تکلیف نکرده است و ایشان از انوار قرآن و معارف روایی، طلب راهنمایی و روشنگری نکرده اند.

سوگند به خدایی که خالق همه چیز است و هر چه می خواهد انجام می دهد، پیامبران را برمی انگیزد، بندگان را به میزان کارهایشان مجازات می کند، ایشان را روزی می دهد، صدا و دعایشان را می شنود، پاسخشان را می دهد و با صفاتی که خودش برای خویش در نظر گرفته است، خوانده می شود، آنچه که فلاسفه او را علت اولی می گویند، بر خدایی که اسماء حسنی مثل خالق، رازق، غفّار، توّاب و ... به حقیقت بر او اطلاق می شود، صدق نمی کند مگر با تأویل و مسامحه. در اسماء الهی، مرادف علت اولی یافت نمی شود، مفهوم علت اولی هم وجود ندارد، حتی مفهومی که با علت اولی فلاسفه بخورد و به خداوند تعالی تعبیر شود، وجود ندارد.

همانطور که می دانید، بنابر توضیحات و بیانات مختلف فلسفی که در کتابهای فلاسفه وجود دارد، مفاهیمی مثل خالق و خالقیت و مخلوق و نظیر اینها ـ که فرق بین خدا و غیر خدا را بیان می کند ـ ، با مفهوم علت و علیت و معلول که با آن، ربط حادث و قدیم را تبیین می کنند، تفاوت دارد.

ممکن است بین مکتب انبیا و معارف قرآنی و دریافتی از اهل بیت وحی علیهم السلام ـ که همتای قرآنند ـ با بیانات حکمای اسلامی ما که در طریق و مسیرشان طبق هدایت کتاب و سنت حرکت کرده اند، هماهنگی هم وجود داشته باشد، اما تردیدی نیست که مسلمانها در طول زمان و دوره های متمادی به بحث و جدل پیرامون مسائلی پرداخته اند که درک کردن و رسیدن به حقیقت آنها امکان نداشته است و از طرفی شرع مقدس به بحث حول اینگونه مسائل تکلیف نکرده است و ایشان از انوار قرآن و معارف روایی، طلب راهنمایی و روشنگری نکرده اند.

اگر توجه و عنایت گروهی از علمای یگانه و بزرگان تفسیر و حدیث و معارف نبود، آثار نبوت از میان می رفت و نابود می شد. بزرگانی که پای درس قرآن و روایات شاگردی کرده اند، از دریای علوم اهل بیت علیهم السلام چشیده اند، از اهل ذکر پرسیده اند و از غیرعالمان به علم الهی چیزی اخذ نکرده اند و آنچه بر پیامبران و توسط روح الامین بر پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم نازل شده، همگی نزد ایشان است.

بله، این بزرگان شاگردان مدرسه اسلام و قرآن و مکتب پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر امامان علیهم السلام هستند که حق بزرگی بر ما دارند. ایشان از آثار و معارف اسلامی در طول قرنها و زمانها محافظت و پاسداری کرده اند تا اینکه مانند روز اول و زمان ابلاغشان، محکم و متقن به ما رسیده است.

در زمان ما و از گذشته ای نه چندان دور، مسلمان ها با فلسفه مادی و دنیایی جدید گمراه شدند؛ بعضی به سمت تمدن دنیازده غربی و برخی به سوی فرهنگ الحادی شرقی تمایل پیدا کردند. بعضی به این طرف و بعضی به آن طرف ایمان آوردند. در ورای این میل و رغبت، سیاستهای استکباری شرق و غرب نیز وجود داشته است و از طرفی، کارگزاران آنها نیز آنچه از ترقی صنعتی و پیشرفت تکنولوژی برایشان حاصل شده است را زیبا نشان می دهند. بعضی مسلمانها هم این پیشرفتها را حاصل فرهنگ آنها می دانند. روی همین حساب شروع به ترویج فرهنگ مادی و مبانی مارکسیستی و ترغیب جوانان به طرد آداب اسلامی کردند. بعضی از مسلمانها که خود را در شمار اهل فرهنگ و روشنفکر می دیدند ـ که تمدن و روشنفکری آنها چیزی نبود جز سر خم کردن مقابل مادیگری و وهن تفکر اسلامی ـ به تفسیر اصول اسلام به اصول مادی، حتی اصول مارکسیستی والحادی روی آوردند.

این به اصطلاح منورالفکرها، ظاهر و باطن اداره جامعه و سیاست و اقتصاد و تربیت و تکنولوژی را جابه جا کرده اند، بلاها و فتنه های ایشان و آنچه از گمراهی ها که به نام فرهنگ جا زده اند، بلای بزرگی است.

اسلام با احکام الهی خود در هر عصر و زمانی در برابر هرگونه گمراهی و ضلالتی ایستاده است و پیروزی هایش در این میدانهای عقیدتی همچنان پابرجاست.

کتاب عظیم اسلام (قرآن) مانند عصر نزولش، محکم و استوار در همه زمان ها و قرون تا قرن حاضر و تا آخر دهر... همچنان پایا و پویا هدایت خواهد کرد.

اسلام دین الهی و وحی آسمانی برای همه انسانها، در همه

زمانها است تا وقتی که خدا زمین و آنچه بر روی آن است را به ارث دهد... دینی است که آمده است تا بماند و جاودانه باشد. آمده است تا همه امت ها را هدایت کند و عدالت بین ملت ها را برقرار نماید. بنابراین اسلام به سلطه امتی بر امت دیگر و دیاری بر دیار دیگر و قومی بر قوم دیگر راضی نخواهد شد، و نیز مصلحت گروهی را بدون گروه دیگر در نظر نمی گیرد... .

بر مسلمین ـ به ویژه علمای امروز ما، هرچند بشریت از همه مکاتب و ایدئولوژی های مادی و نظام های دنیایی ناامید شده ـ واجب است، مبادی دین حنیف الهی را بر بشریت سرگردان عرضه کنند و برای کسانی که محتاج به روشنگری قرآن و سنت هستند، با توجه به قرآن و سخنان پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم و عترت او علیهم السلام، دریچه های تضمین کننده و روشنگر بگشایند.

اسلام آمده است تا حیات روی زمین را با افراشتن پرچم دولت عدل الهی به دست خاتم اوصیا و حجت هایش ـ صلوات و سلام خدا بر او باد ـ پایان بخشد، چون دین ـ همه دین ـ برای خداوند پروردگار عالمیان است و امت ها همگی یکی هستند و بین سیاه و سفید و سرخ و زردشان فرقی نیست و همه در پیشگاه حق یکسانند.

بر مسلمین ـ به ویژه علمای امروز ما، هرچند بشریت از همه مکاتب و ایدئولوژی های مادی و نظام های دنیایی ناامید شده ـ واجب است، مبادی دین حنیف الهی را بر بشریت سرگردان عرضه کنند و برای کسانی که محتاج به روشنگری قرآن و سنت هستند، با توجه به قرآن و سخنان پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم و عترت او علیهم السلام، دریچه های تضمین کننده و روشنگر بگشایند.

پس ای مسلمانان! به خاطر این نعمت بزرگ شکرگزار باشید و از این نعمت الهی غافل و ـ پناه بر خدا ـ رویگردان و کافر نشوید که: «و لا تکونوا کالذین قالوا سمعنا و هم لایسمعون* إنّ شرّ الدواب عندالله الصمّ البکم الذین لا یعقلون»[۴]. از الحاد در آیات الهی و دین او بترسید که خداوند تعالی فرمود: «إنّ الذّین یلحدون فی آیاتنا لایخفون علینا أفمن یلقی فی النار خیر أم من یأتی آمناً یوم القیامة اعملوا ما شئتم إنّه بما تعملون بصیر»[۵] در دریای این دانش ها وارد شوید و از آن مرواریدهای درخشان استخراج کنید. در باغ های آن گردش کنید که نمایشگاهی از آسمان و زمین است. گل های زیبا و میوه های اشتهاآور آن را بچینید. از این میراث اسلامی که زندگی بخش روح، صحت رأی، سلامت فکر، نظام بخش زندگی و دین و دنیای شماست برخوردار شوید. سزاوار نیست که چیزی جایگزین آن کنید. از شاگردان مکتب حدیث و مدرسه پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت او و راستگویان از خاندانش علیهم السلام باشید. خدای متعال فرمود: «یا أیّها الذین آمنوا اتّقوا الله و کونوا مع الصادقین»[۶]

مقدمه کتاب «منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر»
اثر مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی
ترجمه: سید مهدی شاهچراغی

پی نوشت‌ها:

۱ .آن شاعر غیرمسلمان در قصیده ای در مدح پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم، چه زیبا عظمت منحصر به فرد حضرت را در میان همه خصوصیات ممتاز انسانی ایشان وصف کرده است:
إنی و إن اکُ قد کفرت بدینه
هل أکفرنّ بمحکم الآیات
تا جایی که می گوید:
و قواعد لو أنّهم عملوا بها
ما قیّدوا العمران بالعادات
من دونه الأبطال فی کلّ الوری
من حاضر أو غائب او آت
۲ .کافی ج ۲ ص ۷۴ ک ۵ ب ۳۶ ح ۲
۳ .تفسیر قرطبی ج ۱۳ ص ۳۵۵
۴ .انفال: ۲۱ و ۲۲
۵ .فصّلت: ۴۰
۶ .توبه: ۱۱۹